Lic. Rich. Ad. Hoffmann
Privatdocent in Königsberg.

Das Marcusevangelium und seine Quellen.

Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage.

Königsberg i. Pr.
Thomas und Oppermann.
(Ferd. Beyers Buchhandlung.)
1904.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift hat sich mir als notwendige Vorarbeit zu Studien über das Leben und die Lehre Jesu aufgedrängt. Ich hoffe, dass sie auch durch die neuerdings erschienenen vielfach anregenden Arbeiten von Joh. Weiss und Wellhausen über das zweite Evangelium nicht überflüssig geworden ist, sondern als eine Ergänzung zu ihnen betrachtet werden kann. Denn beide entbehren einer gründlichen Behandlung der Urmarcusfrage. Zwar nimmt Wellhausen die Existenz einer aramäischen Grundschrift für unser Evangelium an, tritt aber der Frage kaum näher, ob sich diese Grundschrift nicht an so manchen Stellen bei den beiden anderen Synoptikern getreuer erhalten habe. J. Weiss unterscheidet zwar öfter zwischen unserem Marcus und einer älteren Gestalt desselben, auf eine gründliche methodische Durchführung seiner Urmarcushypothese hat er aber Verzicht geleistet, was mir um so bedauerlicher erscheint, als er nach Andeutungen in seinem Lucaskommentar eine zweifache Gestalt des Urmarcus anzunehmen geneigt war. Wellhausens Schrift habe ich übrigens erst benutzen können, nachdem ein Drittel etwa meiner Arbeit bereits gedruckt war.

Für mancherlei Anregungen und Auskünfte bin ich den Herren Professoren DDr. Giesebrecht und Brockelmann zu lebhaftem Danke verpflichtet.

An Versehen notiere ich: Nestles Schrift: Philologica sacra ist mehrfach unter Fortlassung des ç in dem ersten Worte zitiert worden. S. 69 Zeile 10 lies Abbott statt Abbot, S. 100

Zeile 11 f. statt morgenländischen: palästinensischen. Zu Anm. 2 auf Seite 419 ist zu bemerken, dass Wellhausen selber in einem Nachtrag (S. 146) bemerkt hat, dass bei der Umstellung von 10, 25 vor V. 24 in cod. D keine Steigerung herauskommt. S. 492 Anm. 1 Zeile 4 ist die Zahl 28 und das folgende u. zu streichen.

Königsberg i. Pr., den 28. April 1904.

Richard Adolf Hoffmann.

Inhalt.

Einleitung.

Ein gewisses Gefühl von Behaglichkeit pflegt den Theologen zu überkommen, wenn er der synoptischen Frage gedenkt. Endlich einmal ein gelöstes Problem nach den mannigfachen Irrgängen theologischer Forschung, ein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht! Dass unser griechisches Marcusevangelium die eine Hauptquelle der beiden anderen Synoptiker gebildet, während die zweite in einer uns nicht mehr erhaltenen, griechischen Sammlung von Reden des Herrn zu finden sei, gilt ja, wie man öfters lesen kann, als durchaus gesichertes Ergebnis der neutestamentlichen Wissenschaft. Und doch müsste schon der Umstand gegen diese so einfache Lösung der Frage bedenklich machen, dass unser erstes und drittes Evangelium, die doch im wesentlichen auf die beiden gleichen Quellen zurückgehn sollen, sich verhältnismässig recht wenig ähnlich sehen, ferner, dass sich kein einziger von den 619 Versen des zweiten Evangeliums ganz genau so wie in diesem bei beiden Seitenreferenten vorfindet, wie man sich an der Hand der Rushbrookeschen Synopse ziemlich leicht überzeugen kann,[1]) — eine Tatsache, die um so auffälliger ist, als

1) Bezüglich des Lc kann man es nur von zwei Versen sagen: Mc 10, 15 = Lc 18, 17 und Mc 12, 39 = Lc. 20, 46b. Nicht viel anders liegt die Sache beim ersten Evangelium. Die genauen Parallelen Mc 7, 7 = Mt 15, 9 und Mc 12, 11 = Mt 21, 42b sind Übereinstimmungen in Zitaten. Es kommen dann noch hinzu die Stellen Mc 6, 42 = Mt 14, 20a, Mc 10, 9 = Mt 15, 6b, Mc 13, 13 = Mt 10, 22, Mc 13, 17 = Mt 24, 19, Mc 14, 26 = Mt 26, 30. Hingegen entsprechen sich die Verse Mc 1, 3, Mt 3, 3b (Zitat) sowie Mc 8, 2, Mt 15, 32 Mitte nur nach dem gewöhnlich gelesenen Texte ganz genau, den ich aber (s. d. Stellen) durchaus nicht für sicher halte.

schon frühzeitig die Texte der drei Synoptiker einander angeglichen worden sind, und manche derartigen Assimilationen gewiss schon aus einer Zeit stammen, bis zu welcher zurück wir die Geschichte des Textes nicht mehr verfolgen können.

Es soll hier nicht die ganze synoptische Frage aufgerollt werden. Wir richten unsern Blick auf das Marcusevangelium, als das am wenigsten komplizierte unter den dreien und dem Stoffe nach in den beiden anderen zum weitaus grössten Teile enthaltene. Wir vergleichen Satz für Satz dieses Evangeliums mit den bei Mt und Lc vorhandenen Parallelen, um festzustellen, ob wir es in der Tat, wie man gegenwärtig meistens annimmt, in diesen Evangelien wiederfinden. Wir dürfen dabei gewiss von vornherein keine allzu hohen Erwartungen betreffs der Exaktheit in der Wiedergabe des Textes hegen, zumal es sich hier ja nicht um eigentliche Zitate, sondern um die Wiedergabe einer Quellenschrift handelt. Solche Exaktheit ist zwar uns modernen Wissenschaftlern als Ideal geläufig, weniger aber antiken Schriftstellern. Wir müssen, falls Mt und Lc unseren Mc benutzt haben, damit rechnen, dass hier mancherlei in veränderter Gestalt reproduziert wird, stilistische und sachliche Korrekturen, Auslassungen nebensächlicher Dinge und Zufügung neuer Züge aus anderen, sei es mündlichen, sei es schriftlichen Quellen, hier mannigfach angetroffen werden.

Freilich, das eine wird man in diesem Falle fordern müssen, dass sich dabei diejenige Form des Mc-Textes, die das Evangelium im Unterschiede von den Parallelen darbietet, im grossen und ganzen als die ältere wahrscheinlich machen lässt. Gewiss werden wir heutzutage nicht mehr in der Lage sein, sämtlichen Intentionen eines Evangelisten folgen, sämtliche Abweichungen von einer etwaigen älteren Quellenschrift uns verständlich machen zu können. Trotzdem bleibt uns methodisch kein anderer Weg übrig, als dies, so weit es irgend nur möglich, zu versuchen, und da kommen wir denn in unserer Frage zu erheblich komplizierteren Resultaten, als es der Durchschnittsmeinung der heutigen wissenschaftlichen Theologie entspricht. Das Einfache ist nicht immer das Richtige.

Von dieser Meinung entfernt sich ja am weitesten diejenige Anschauung, in der sich Tübinger Schule und streng

konservative Forscher begegneten, nach welcher unser griechisches Matthäusevangelium die Quelle des Mc und Lc gewesen sei, mag nun im übrigen nach diesen Kritikern Mc den Lc oder Lc den Mc benutzt haben. Auch ich glaube, dass diese Auffassung, die von unserem griechischen ersten Evangelium ausgeht, nicht mehr lebensfähig ist, — vor allem ja aus dem Grunde, weil dann die grossen Auslassungen, die Mc vorgenommen hätte, doch nur zu einem sehr bescheidenen Teile mit einigermassen plausiblen Gründen plausibel gemacht werden könnten.

Auf der anderen Seite steht für mich aber folgendes fest. Angenommen, unser Mc-Evangelium hat die Quelle für seine beiden Mitreferenten gebildet, so kann das nur eine nichtgriechische und zwar aramäische Form dieses Evangeliums gewesen sein. Beweis dafür ist mir hauptsächlich die überraschende Fülle von einander synonymen Varianten, die sich in der Ausdrucksweise des einen Evangeliums im Vergleich zu jedem der beiden anderen finden, die ich in ihrer weitaus überwiegenden Anzahl mir schlechterdings nur als Übersetzungsvarianten begreiflich zu machen vermag.

Gewiss weiss auch ich und habe es bereits angedeutet, dass der eine Evangelist nicht sklavisch an den Wortschatz seines Vorgängers gebunden war, dass er leicht statt des von seiner Quelle gebrauchten Ausdrucks einen mit diesem mehr oder minder synonymen verwenden konnte, sei es ohne besondere Absicht, sei es, weil ihm dieser als der passendere, präzisere, gewähltere erschien. Man nimmt nun an, dass zum Teil schon Mt, vor allem aber Lc bemüht gewesen ist, die ziemlich ungelenke, volkstümliche, vielfach auch semitisierende Ausdrucksweise des Mc zu verbessern, durch eine gewähltere Diktion zu ersetzen. Dieser Auffassung liegt eine Reihe an sich nicht unrichtiger, aber sehr lückenhafter Beobachtungen zu Grunde, aus denen man voreilige Schlüsse gezogen hat. Jene angebliche stilistische Revision müsste viel durchgreifender vollzogen worden sein, als es sich mit dem Bestande unseres Mt- und Lc-Textes verträgt. An sehr, sehr vielen Stellen lässt sich die Differenz der Ausdrucksweise schlechterdings nicht aus stilistischen Gründen erklären. Ja, durchaus nicht ver-

einzelt sind die Fälle, in denen unser Mc-Text einen gewählteren resp. weniger semitisierenden Ausdruck als Mt oder Lc zeigt.[1])

Ferner: wenn auch der dritte Evangelist in zahlreichen Versen die der klassizistischen Schriftsprache am meisten unter den Synoptikern angenäherte Diktion verrät, so kontrastieren damit nicht minder zahlreiche Stellen in merkwürdiger Weise, an welchen der Stil als archaisierender, der hebraisierenden Ausdrucksweise der Septuaginta, gelegentlich sogar mit nur geringem Verständnis, sich anpassender erscheint. Vgl. Dalman, die Worte Jesu I. S. 23 ff. 30 ff. Norden in seiner Schrift über die antike Kunstprosa II. S. 486 ff., wo er eine interessante, wenn auch nicht ganz einwandsfreie Liste von lukanischen Wendungen gibt, die ein gewählteres Griechisch als Mt oder Mc darstellen, hat diese Seite der lukanischen Diktion fast gänzlich ausser acht gelassen. Es ist nun undenkbar, dass ein und derselbe Autor in der gleichen Schrift auf der einen Seite den Stil seiner Quelle von Vulgarismen und Semitismen absichtlich gereinigt und zugleich in künstlicher Weise hebraisiert habe.[2])

Man müsste sich hier also im wesentlichen darauf beschränken, die grossen Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise der Synoptiker als unbeabsichtigte zu deuten. Aus solchen zufälligen Gründen würden sich aber meines Erachtens vielleicht 20—30 Prozent der Differenzen erklären, aber die übrigen 70 bis 80 nicht.[3]). Wenn auch ein Autor, der eine Quelle benutzt,

---

1) Vgl. die folgenden Ausführungen zu 1, 6. 10. 21. 27. 30; 2, 12. 15. 20 u. a. St.

2) Der Doppelcharakter der lukanischen Diktion erklärt sich nur daraus, dass der Evangelist da, wo er in dem ihm persönlich eigenen, natürlichen Stil schreibt, sich unbewusst in verhältnismässig gewähltem Griechisch ausdrückt, gewisse Vulgarismen meidet. Er hat es aber im Hinblick auf den heiligen Inhalt des Lebens, das er zu schildern unternahm, für angemessen erachtet, nach Möglichkeit in dem ihm wohl hauptsächlich durch die LXX vertrauten Stile der heiligen Schriften des Alten Testamentes zu erzählen.

3) Man hat mehrfach schon aus dem Vorkommen zahlreicher Aramaismen im griechischen Texte der Synoptiker auf die Existenz eines aramäischen Urevangeliums schliessen zu können geglaubt. Aber stringent ist eine solche Schlussfolgerung nicht, denn wir müssen immer mit der Möglichkeit rechnen, dass jemand, der aramäisch mindestens ebenso gut

die in derselben Sprache, in der er schreibt, abgefasst worden ist, dieselbe vielfach in noch so freier Weise wiedergeben mag, es werden doch nicht wenige Partien in seiner Arbeit vorkommen, an denen die Agilität seines Geistes erlahmt, und er mechanisch wörtlich das wiedergibt, was er in seiner Vorlage vorgefunden hat. Oder wir müssten ihm ein gewisses Ergötzen daran zutrauen, möglichst oft einen anderen Ausdruck zu wählen, als es seiner Quelle entspricht, — eine Annahme, die gewiss nach aller Urteil der Würde und dem tiefen Ernste der evangelischen Schriftsteller zu nahe treten würde.

Anders liegt die Sache, wenn jemand aus einer anderssprachigen Vorlage übersetzt. In diesem Falle ist er dauernd in einer geistigen Anspannung, jeder Satz, den er schreibt, ist in gewissem Sinne sein geistiges Eigentum, jedes Wort will mehr oder minder überlegt, zwischen verschiedenen möglichen Ausdrücken der passendste gewählt sein. Übersetzen nun mehrere Schriftsteller eine Quelle unabhängig von einander, so werden schon die streng wörtlichen Übersetzungen mannigfach von einander differieren. Dazu kommt, dass oft der eine sein Original freier wiedergeben wird als der andere: er wird sich in der Wortstellung nicht immer sklavisch an seine Vorlage halten, einen Singular lieber durch einen Plural, einen aktivischen Ausdruck lieber durch einen passivischen, einen undeutlichen lieber durch einen deutlichen wiedergeben, und was dergleichen Dinge mehr sind. Schon der Umstand, dass er übersetzt, veranlasst ihn, viel mehr auf den Stil des Wiederzugebenden zu achten, als wenn er in derselben Sprache seine Quelle reproduzieren würde. So wird er dieser Übersetzung — besonders, wenn er keine Gründe hat, sie ganz mechanisch zu gestalten — halb bewusst halb unbewusst viel von dem

verstand wie griechisch, ja, dem es womöglich Muttersprache war, in Satzbau und einzelnen Ausdrücken auch dann schon durch das Aramäische stark beeinflusst wurde, wenn er nicht gerade aus dem Aramäischen übersetzte. Dazu kommt, dass so manches, was man früher im Neuen Testament, speziell auch bei den Synoptikern als Aramaismus oder Hebraismus deutete, neuerdings auch in der hellenistischen Profanliteratur belegt worden ist, mithin mit dem Semitischen nichts Direktes zu tun hat. Vgl. die diesbezüglichen Forschungen von Deissmann, und Thumb, die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus.

Stempel seines eigenen Stils, ja des weiteren seines eigenen Verständnisses der Dinge und Interesses an den Dingen aufprägen.

Wenn nun mehrere Autoren unabhängig von einander eine und dieselbe fremdsprachige Quelle auf diese Art wiedergeben, so werden sie in mannigfacher Weise von einander abweichen, wenn man auch die literarische Beziehung, die zwischen ihnen besteht, nicht wird verkennen können.

Es ist an sich der Gedanke nicht neu, die etwaigen Quellenschriften, die von unseren Synoptikern verwertet worden sind, in semitischer Sprache abgefasst zu denken. Auf palästinensischem Boden hat Jesus gewirkt, auf palästinensischem Boden sind die ersten christlichen Gemeinden entstanden, so hat es viel innere Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch hier zuerst das Bedürfnis sich fühlbar gemacht hat, über Reden und Taten Jesu schriftliche Aufzeichnungen zu besitzen. Auch wissen wir ja aus dem Proömium des dritten Evangeliums, dass vor Lc bereits viele es unternommen hatten, ein Leben Jesu zu schreiben, womit nicht nur unsere beiden vorangehenden Evangelien und etwa noch eine Mt-Lc-Quelle gemeint sein können, da *πολλοὶ* bekanntlich das Gegenteil von *ὀλίγοι* bedeutet, so sehr auch manche Theologen geneigt sein mögen, das Wort in dem letzteren Sinne zu verstehn.

Nun haben wir die bekannte Nachricht des Papias, dass die Ursprache der Matthäus-Logien die „hebräische" gewesen sei. Denkt man dabei an eine Schrift, aus der unser erster und dritter Evangelist denjenigen gemeinsamen Stoff und eventuell noch manches andere entnommen haben, was Mc nicht darbietet, so wird man allerdings durch einen Vergleich der beiden Evangelien den semitischen Charakter dieser Quelle nicht ohne weiteres feststellen können. Wenigstens für eine Anzahl der hier in Betracht kommenden Evangelienabschnitte muss im Gegenteil wegen der grossen, wenn auch nicht ganz durchgängigen Übereinstimmungen im Wortlaut eine gemeinsame griechische Quelle postuliert werden, — für andere ist mir das allerdings recht zweifelhaft, hier sind die Differenzen zum Teil so gross, dass man vielfach sogar darauf wird verzichten müssen, eine gemeinsame schriftliche Quelle überhaupt anzunehmen, mag sie

abgefasst sein, in welcher Sprache sie wolle.[1]) In dieser Hinsicht bedarf die Logienhypothese noch sehr gründlicher Revisionen.

Einheitlicher dürfte die Sache bezüglich derjenigen Evangelienabschnitte liegen, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind. Auch hier hat man ja schon vielfach ein semitisches Urevangelium mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit postuliert, so Resch, Wellhausen, Blass, Nestle, Gregory[2]) u. a. Aber gründlich durchgeführt ist dieser Gedanke noch von niemandem, so dankenswerte Anregungen auch einzelne, wie Wellhausen und Nestle, zur Lösung dieser Frage gegeben haben.

Nach Lage der damaligen sprachlichen Verhältnisse ist es trotz Resch schon a priori äusserst unwahrscheinlich, dass ein solches semitisches Urevangelium hebräisch abgefasst gewesen sein sollte. Denn das Hebräische bildete damals keine lebende Sprache mehr, wie jetzt wohl ziemlich allgemein angenommen wird (vgl. z. B. die ersten Abschnitte in Zahn, Einleitung in das Neue Testament I und Dalman, die Worte Jesu I). Es kommt somit nur das Aramäische in Betracht, wie sich das auch im einzelnen an verschiedenen Punkten bestätigen wird.

Dieses aramäische Urevangelium dürfen wir uns nun aber nicht einfach als das Original unseres griechischen Mc vorstellen, von welchem dieser nur eine mehr oder minder freie Übersetzung wäre, und welches dann auch die beiden anderen Evangelisten übersetzt und in ihre Geschichte des Lebens Jesu eingearbeitet hätten. Das verbieten schon die schier unzähligen Übereinstimmungen, die in den von allen drei Evangelisten gebrachten Erzählungsstücken zwischen Mt und Lc im Unterschiede von Mc herrschen, Übereinstimmungen, die man sich auf Grund der

1) So scheint sich mir z. B. das Problem, das die verschiedenen Gestaltungen der Gerechtigkeitsrede Lc 6 und Mt 5—7 darbieten, am besten dadurch zu lösen, dass man für beide nur eine gemeinsame mündliche Tradition annimmt. Vgl. Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, II: Die Bergpredigt, quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht.

2) In einer Rezension über Soltaus Schrift: Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, im Literarischen Zentralblatt 1901, S. 1083.

herrschenden Mc-Hypothese nicht erklären kann, und die daher deren Vertretern schon manches recht spürbare Unbehagen verursacht haben. Wohl aber werden dieselben begreiflich, glaube ich, was ja natürlich im einzelnen zu beweisen sein wird, wenn wir annehmen, dass sich in diesem Falle Mc von dem aramäischen Original weiter entfernt als seine beiden Seitenreferenten.

Nun finden wir anderseits in den genannten Abschnitten auch reichliche Übereinstimmungen zwischen Mt und Mc gegenüber Lc, sowie Mc und Lc gegenüber Mt. Es fragt sich, ob wir auch für diese Fälle mit der Annahme durchkommen, dass der jedesmal isoliert stehende Evangelist seine aramäische Quelle nicht mehr so getreu reproduziert, wie seine übereinstimmenden Seitenreferenten. Es handelt sich nämlich bei diesen beiden Kategorien des öfteren um eine Erscheinung, die wir bei jener zuerst besprochenen Eventualität — Mt und Lc contra Mc — so gut wie nie zu beobachten haben: nämlich darum, dass der in diesem Falle isoliert stehende Evangelist einen kürzeren Text bietet als seine beiden Seitenreferenten. Sollte sich dieser kürzere Text, der manche Abschnitte der anderen überhaupt nicht enthält, durchweg durch Verkürzungen und Auslassungen gegenüber dem aramäischen Urtexte erklären, der dann von den beiden anderen Synoptikern noch getreu überliefert wäre?

A priori lässt sich in dieser Frage natürlich nichts entscheiden. Doch wird man im allgemeinen wohl sagen können: wenn ein evangelischer Berichterstatter die Darstellung seiner Quelle verkürzt, manches in ihr Enthaltene ganz fortlässt, so wird er das nicht aus purer Willkür tun, sondern auf Grund einer bestimmten Überlegung. Er wird die übergangenen Erzählungsstücke für minder wichtig, resp. durch ähnliche Berichte aus andern Quellen, die er seiner Schrift einverleibt, für überflüssig geworden erachten. Anderes wird er auslassen, weil er sachlichen Anstoss an demselben nimmt. Gelegentlich mag er auch etwas übersehen, und was dergleichen Gründe mehr sind. Ich glaube nun, nach reiflicher Überlegung, wo wir einen derartigen kürzeren Text bei Lucas antreffen, werden wir nicht gezwungen sein, bei ihm etwa eine ältere Quelle vorauszusetzen, als Mt und Mc sie benutzt haben, mögen auch

einzelne Stellen eine derartige Annahme verlockend erscheinen lassen. Wenn hier Mt und Mc gemeinsam etwas berichten, was im dritten Evangelium fehlt, so werden wir im grossen und ganzen es verstehen können, weshalb der dritte Evangelist die betreffenden Worte und Erzählungsstücke übergangen hat. Natürlich bis ins Einzelnste sämtlichen Intentionen des Schriftstellers nachzugehn, wird uns heutzutage nicht mehr möglich sein. Aber eine völlige Lösung der synoptischen Frage ist ja überhaupt nur annähernd möglich, denn selbstdenkende Schriftsteller sind keine Rechenexempel.

Wenn wir aber auf der anderen Seite die zahlreichen Fälle in Betracht ziehen, in welchen das erste Evangelium einen erheblich kürzeren Text aufweist als seine beiden Seitenreferenten, so werden wir hier meines Erachtens in der Regel mit jenem soeben aufgestellten Kanon nicht auskommen. Ich will in der folgenden Arbeit vor allem den Nachweis im einzelnen versuchen, dass der aramäische Urmarcus, den unser erste Evangelist benutzt hat, in einer älteren, kürzeren Form ihm vorgelegen haben muss, als den beiden anderen Synoptikern.

Trägt man Bedenken, auf diese Weise zwischen zwei verschiedenen Rezensionen des aramäischen Urmarcus zu unterscheiden, so könnte man sich jene kürzere Textgestalt des Mt so zu erklären versuchen: Mt benutzt an den betr. Stellen den aramäischen Urmarcus, den unser zweiter Evangelist mannigfach erweitert hat. Lc benutzt dann nicht nur das aramäische Urevangelium, sondern zugleich unsern griechischen Mc. So erklärt sich, dass sein sowohl wie des zweiten Evangelisten Text im Vergleich mit Mt an den bezüglichen Stellen ein plus aufweist. Aber diese Auffassung halte ich für nicht durchführbar. Der Text unseres Mc bietet zu viel Eigentümliches im Vergleich zu dem des Lc in den parallelen Stücken, als dass ich irgend wie mit der Möglichkeit ernsthaft rechnen könnte, dass Lc den Mc in der uns vorliegenden Form gekannt hat.

Ich glaube das komplizierte Problem des Verhältnisses unseres Mc-Textes zu den entsprechenden Mt-Lc-Parallelen nur durch die Annahme lösen zu können, dass hier eine aramäische Quelle zu grunde liegt, die in ursprünglicher Fassung noch Mt,

in einer Erweiterung und Überarbeitung Mc und Lc benutzt haben; keiner der Synoptiker hat einen der beiden anderen selber gekannt. Ich nenne jene Schrift U, und sofern sich die jüngere Rezension von der älteren unterscheidet, diese, die ältere, U_1, jene U_2.

Nun liegen ja freilich die Dinge nicht einfach so, als ob wir in den betreffenden Mt-Stücken eine ganz genaue Wiedergabe des aramäischen Originals U_1 und in dem, was Mc und Lc gemeinsam im Unterschiede von den Mt-Parallelen uns überliefern, eine überall getreue Reproduktion von U_2 vor uns haben. Unsere Evangelisten sind selbständige Schriftsteller, nicht sklavische Übersetzer. Immerhin scheint sich Mt doch verhältnismässig recht genau an U_1, wo er es wiedergibt, angeschlossen zu haben, denn im grossen und ganzen stellt meines Erachtens die von ihm gegebene Form der Darstellung in den hier in Betracht kommenden Stücken eine ältere dar, als diejenige, auf welche Mc und Lc zurückzugehen scheinen. Über Einzelheiten wird man freilich immer streiten.[1]) Auch ich habe in meiner folgenden Arbeit auf eine Reihe von Stellen hingewiesen, in der ich die Frage des älteren Erzählungstypus offen lasse oder zu gunsten der Mc-Lc-Tradition zu entscheiden geneigt bin, die dann auf dem Umwege von U_2 den Text von U_1 genauer wiedergegeben hat.

Was die Frage nach dem ungefähren Wortlaut von U_2 angeht, so stellen sich uns hier insofern schon grosse Schwierigkeiten entgegen, als Lc, wie schon oben näher ausgeführt ist, manche Abschnitte dieser Quellenschrift offenbar ganz übergangen hat. In diesem Falle ist es vielfach unmöglich, an unserem Mc-Text zu scheiden, was etwa auf U_2, was auf den Evangelisten selber zurückgeht. Denn es liegt dann ja nur Mt zur Vergleichung vor. Höchstens durch Beobachtung einzelner Eigentümlichkeiten im Stil des zweiten Evangelisten, die sich an anderen Stellen als spezifisch marcinisch erweisen, lässt sich eine gewisse Scheidung durchführen. Aber auch in denjenigen Erzählungsstücken, die ihre Parallele bei dem autor

1) Überhaupt bitte ich meine Quellenkonstruktion nicht nach Einzelheiten, sondern in ihrer Gesamtheit beurteilen zu wollen, so sehr ich mich auch mit allen Einzelheiten auseinanderzusetzen bemüht habe.

ad Theophilum haben, hat derselbe offenbar vielfach den ihm von U_2 überlieferten Text gekürzt. Das können wir zum Teil noch durch den Vergleich zwischen Mc und Mt kontrollieren, — zum Teil allerdings muss es fraglich bleiben, ob nicht manches, was uns jetzt als spezifisch marcinisch erscheint, bereits in U_2 seine Stelle gehabt hat und von Lc übergangen worden ist. Immerhin wird man über das Verhältnis von U_1 und U_2 und Mc zu einander etwa folgendes sagen dürfen.

Aus einer Reihe von Anzeichen glaube ich schliessen zu können, dass U_1 das jüdisch-palästinensische Kolorit der Geschichte und Lehre Jesu noch am getreuesten bewahrt hat, für judenchristliche Leser bestimmt und wohl auch auf palästinensischem Boden entstanden ist. Die erste für Heidenchristen unternommene Bearbeitung und Erweiterung dieses Urevangeliums stellt meines Erachtens U_2 dar. Sie ist nach mannigfachen Gesichtspunkten erfolgt. Sie bildet den Niederschlag einer Fülle von Reflexionen, die sich an den manche Geschichte nur kurz und knapp erzählenden Text von U_1 knüpften, sie bildet vor allem eine gründliche stilistische Revision dieses Textes. Unebenheiten und Unklarheiten der Darstellung sind beseitigt, manche Erzählungsstücke anders placiert, vieles ist in grösserer Breite und Anschaulichkeit erzählt, Schilderungen allgemeiner Art sind durch individualisierende ersetzt, die Pointen sind sorgfältiger vorbereitet, um die Spannung und Aufmerksamkeit des Lesers resp. Hörers[1]) zu erhöhen, mancherlei mündliche Traditionen, auch vergröbernde Züge derselben, die U_1 noch nicht verarbeitet hatte, sind hier mitverwertet, wenn auch noch fast ausschliesslich nur solche, die sich auf Erzählungsstücke beziehen, die in U_1 bereits enthalten waren. Manches, was heidenchristlichen Lesern schwer verständlich oder gar befremdlich vorkommen mochte, ist anders ausgedrückt oder ganz fortgelassen worden. Möglicherweise haben sich auch gewisse

1) Wie die antiken Schriften überhaupt, — ein Gesichtspunkt, auf dessen Wichtigkeit mich Herr Professor Schöne hierselbst aufmerksam gemacht hat — wird auch U_1 mehr laut gelesen resp. vorgelesen worden sein, als es unseren modernen Gewohnheiten entspricht. So hat wohl U_2 mehr noch auf die Bedürfnisse des Hörers als auf die des Lesers Rücksicht genommen.

Verschiedenheiten des Dialekts zwischen U_1 und U_2 geltend gemacht.

Dass ich auch diese für Heidenchristen bestimmte Bearbeitung des Urevangeliums in aramäischer Sprache abgefasst denke, darf nicht befremden. Die Nötigung dazu geben mir vor allem die zahllosen Varianten in der Ausdrucksweise, die sich auch zwischen Mc einerseits und Lc andererseits, wie wir sehen werden, finden. Das Aramäische war ja damals keineswegs nur „ein jüdischer Jargon", sondern die Sprache, „welche während des halben Jahrtausends, das den Anfängen des Christentums voranging, an Ausdehnung ihrer Herrschaft allmählich die erste Sprache Vorderasiens geworden war und dies trotz der seit Alexander eingetretenen Konkurrenz des Griechischen in weiten Gebieten geblieben ist, bis der Islam das Arabische an ihre Stelle setzte." Zahn, Einleitung in das N. T. [2] I S. 3. Speziell in den an Palästina angrenzenden heidnischen Ländern war im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung das Aramäische sehr weit verbreitet, wie z. B. Zahn a. a O. des weiteren ausführt.

Es hat also gar keine Schwierigkeit anzunehmen, dass die erste Bearbeitung des judenchristlichen Urevangeliums für Heidenchristen in aramäischer Sprache, etwa für syrische Christen, erfolgte, so wenig damit auch dem Heidenchristentum überhaupt gedient war. Die immer weiter sich vollziehende Ausbreitung des Evangeliums unter Christen griechischer Zunge, die das Aramäische wenig oder gar nicht verstanden, erzeugte das Bedürfnis, die Geschichte Christi auch in griechischer Form zu besitzen. So entstanden unsere kanonischen Evangelien, zunächst noch ohne erhebliche Erweiterung des Stoffgebietes das Marcusevangelium und sodann mit weitgehender Benutzung anderer schriftlicher und mündlicher Traditionen Matthaeus und Lucas. Ersterer ist für uns insofern von noch höherem Werte als seine beiden Seitenreferenten, als er das aramäische Urevangelium noch in seiner ursprünglichen Gestalt und nicht erst in der von Mc und Lc benutzten Bearbeitung für sein Werk verwendete.

Im grossen und ganzen wird man urteilen dürfen, dass eine geschickte Hand die Bearbeitung von U_1 unternommen

hat, so wertvoll es auch natürlich für uns bleibt, dass wir uns von U_1 selbst noch auf Grund des Mt-Evangeliums ein einigermassen deutliches Bild zu machen vermögen. Immerhin fehlt es nicht an einzelnen Missverständnissen des Textes von U_1, auch sind manche Unebenheiten in der Darstellung nicht vermieden, wenn sie auch selten so auffallend zu Tage treten, wie z. B. in der Geschichte von der Heilung des gerasenischen Besessenen. Noch heute kann jeder die Beobachtung machen, der ein Manuskript, selbst wenn es von ihm selber verfasst ist, überkorrigiert, wie schwierig es ist, die Einfügungen und Verbesserungen ganz dem Tenor der bestehen bleibenden älteren Fassung anzugleichen.

Vielfach ungelenker erscheint aber die erste griechische Übersetzung und weitere Bearbeitung, die das Urevangelium in der uns vorliegenden Mc-Schrift gefunden hat. Eine Reihe auffälliger Breiten und Umständlichkeiten, ja man kann bisweilen sagen, Dubletten der Darstellung sind hier nicht vermieden, ja scheinen in der Regel beabsichtigt, um dem Leser oder Hörer den Stoff der evangelischen Geschichtserzählung recht nahe zu bringen. Der Evangelist sucht noch anschaulicher zu erzählen als der Verfasser von U_2, benutzt im einzelnen noch mancherlei mündliche Traditionen, malt mit noch lebhafteren Farben als jener, indem er sich z. B. vielfach in die Gemütsstimmungen der in der heiligen Geschichte eine Rolle spielenden Personen hineinzuversetzen sucht. In der Prägung einzelner Begriffe und Gedanken zeigt sich der Einfluss paulinischer Ausdrucksweise.

Neben diesen mehr formalen Differenzen zwischen U_1, U_2 und Mc finden sich aber auch manche sachlichen, die den Verlauf des Lebens Jesu, das Verhalten Jesu zu der grossen Masse seines Volkes und dieser zu Jesus, auch die Stellung der Jünger zu Jesus u. a. betreffen. Während sich in U_1 erst von der Szene von Cäsarea Philippi an eine starke Resignation Jesu dem Volke gegenüber zeigt, erscheint in U_2 die grosse Masse desselben nach dem Urteile des Herrn ziemlich von Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit an stumpf und unfähig, seine Heilspredigt zu verstehen und sich innerlich zu eigen zu machen. Diese Anschauung hängt offenbar mit der heidenfreundlichen

Gesinnung des Verfassers zusammen, der aus der Tatsache, dass zu seiner Zeit der Schwerpunkt der Kirche in dem Heidenchristentume lag, während das jüdische Volk zu seinem grössten Teil gegen das Evangelium verstockt blieb, den Schluss zog, dass es von Anbeginn an die messianische Predigt Jesu abgelehnt habe. Wohl drängt es zu ihm, aber es sind in erster Linie die sinnenfälligen Wunder, die es anlocken, und von denen es physisches Heil erhofft. Jesus ist seinerseits bemüht, seine messianische Würde, seine Wunder, speziell seine Dämonenaustreibungen vor der grossen Masse geheim zu halten. Die Wunder scheinen hier mehr nach der sie erzeugenden geistigen Kausalität, als nach ihrer sinnenfälligen Wirkung gewertet. Neben ihnen wird auf die Lehre etwas grösseres Gewicht als in U_1 gelegt. Die Reden Jesu in Gleichnissen freilich dienen für den engeren Jüngerkreis, dem überhaupt die besondere Aufmerksamkeit von U_2 gilt, zwar zur Aufklärung und Veranschaulichung seiner Lehre, für die grosse Menge aber zur Verhüllung derselben. Indem sie sie nicht verstehen, sollen sie in ihrer Stumpfheit und Verhärtung gegen das Evangelium nur noch bestärkt werden.

Die meisten dieser Gesichtspunkte erscheinen bei Mc in noch etwas verschärfter Form. Der Volksandrang ist hier ganz erheblich stärker betont als in U_2, — dass dabei wohl gewisse apologetische Gedanken mitwirken, werden wir später sehen — aber womöglich noch abweisender verhält sich Jesus. Der Schleier des Geheimnisses ist noch fester um seine Wunder gezogen. Gelegentlich vollbringt er sie sogar nur mit entschiedenem Widerwillen. Ein viel grösseres Gewicht als auf sie wird auf die Lehre Jesu gelegt. Wo sie Erwähnung finden, werden vielfach nur die durch das Wort erfolgenden Dämonenaustreibungen allein genannt, an anderen Stellen sucht sie der Evangelist — in gewissem G e g e n s a t z zu U_2 — dem Verständnisse seiner Leser dadurch näher zu bringen, dass er die sinnlichen Vermittelungen, die bei den Heilungen eine Rolle spielen, hervorhebt.

Was den Anhängerkreis Jesu anlangt, so scheint sich dem zweiten Evangelisten öfter als U_2 das Bedürfnis fühlbar gemacht zu haben, zwischen der unverständigen Masse des Volkes und

den Zwölfen einen weiteren Jüngerkreis bestehend zu denken. Die Zwölfe selber werden nicht ohne Härte beurteilt, insofern als an zahlreichen Stellen ihre Beschränktheit, ihr mangelndes Verständnis den Worten und Taten Jesu gegenüber hervorgehoben wird. Vielleicht kommt in dieser Darstellung eine gewisse Voreingenommenheit des Pauliners den Uraposteln gegenüber zum Ausdruck.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, eine Rekonstruktion dieser beiden Rezensionen des Urmarcus in aramäischer Sprache zu versuchen. Abgesehen davon, dass ich dann darauf verzichten müsste, meine Arbeit einem grösseren theologischen Publikum vorzulegen, — unsere Kenntnis der verschiedenen aramäischen Dialekte etwa aus der Zeit der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ist ja nur eine nach manchen Seiten hin ziemlich eng begrenzte. Nur der Fachmann im strengsten Sinne des Wortes, d. h. der Semitist, der sich ex professo Jahre lang mit diesen sprachlichen Fragen beschäftigt hat, nicht der Theologe, der sich erst ad hoc mehr oder minder intensiv ins Aramäische eingearbeitet hat, hätte in der Frage derartiger Rückübersetzungen ein kompetentes Urteil. Vgl. auch Dalman, die Worte Jesu I S. VII. Und auch er würde wohl vielfach in Verlegenheit sein, auf welche der uns erhaltenen aramäischen Schriftdenkmäler er sich hauptsächlich bei diesen Quellen-Rekonstruktionen zu stützen habe, wie weit er aus späteren, uns verhältnismässig gut bekannten Entwickelungsphasen des Aramäischen auf frühere unbekanntere zurückschliessen, wie weit er, „judäisches“ oder „galiläisches“ Aramäisch, wie weit er vor allem das Syrische berücksichtigen, wie weit er mit Hebraismen im Aramäischen rechnen solle und was der Fragen mehr sind.[1]) Auch würde man wohl, wie schon oben angedeutet,

1) Vgl. insbesondere bei Dalman, die Worte Jesu I, den Abschnitt: Die Wahl des Dialekts S. 63 ff. Allerdings handelt es sich für Dalman nicht um die Frage des eventuellen Wortlauts eines aramäischen Urevangeliums, — gegen die Annahme der Existenz eines solchen verhält er sich sogar sehr skeptisch — sondern um die Frage, wie Jesus selber gesprochen hat. Er hat sich in seinen Reden möglicherweise dem galiläischen Volksdialekt mehr angenähert, als es derjenige tat, der schriftlich den ersten Abriss seines Lebens für Judenchristen überhaupt zu geben suchte. Aber das meiste, was Dalman a. a. O. ausführt, gilt auch für unser Problem.

das Aramäische von U_2 nicht ohne Weiteres mit dem von U_1 identisch setzen können.

Ich stelle mich auf den Boden des griechischen Textes des Mc und seiner Parallelen, postuliere allerdings von hier aus die aramäische Sprachform der beiden Rezensionen des aramäischen Urevangeliums. In erster Linie stütze ich mich dabei auf die unzähligen, einander synonymen Differenzen in der Ausdrucksweise der Evangelisten. Erst sehr in zweiter Linie kommen für mich dann auch einzelne Stellen, an denen möglicher- oder wahrscheinlicherweise eine verschiedenartige Deutung ein und desselben aramäischen Ausdrucks vorliegt.

Einzelne Übersetzungsvarianten, die sich an unzähligen Stellen wiederholen, werde ich nicht jedesmal besonders aufführen. Recht oft finden wir z. B. bei dem einen Evangelisten einen Satz durch *καὶ* an das vorherige angeknüpft, während einer der beiden Seitenreferenten, oder auch beide zugleich, dafür *δὲ* setzen,[1]) gelegentlich auch, so besonders Mc, asyndetische Anfügung vorziehen. Wir werden dann in der Regel im Aramäischen die einfache Copula ו vorauszusetzen haben, die ja eine gewisse adversative Nebenbedeutung haben kann, wie andererseits das griechische *δὲ* sehr oft in ganz abgeblasstem Sinne zur einfachen Fortführung der Erzählung verwendet wird. An sich ist ja auch dem damaligen Profan-Griechisch die parataktische Anfügung der Sätze durch *καὶ* nichts Fremdes (vgl. Thumb a. a. O. S. 129), obgleich dadurch eine gewisse Monotonie der Darstellung entsteht, weswegen denn auch die Evangelisten, am wenigsten noch Mc, mit *δὲ* abzuwechseln suchen. Sehr beliebt ist bei Mt auch — in Parallele mit *καὶ* und *δὲ* der Seitenreferenten — das *τότε* im ganz abgeblassten Sinne von darauf, sodann, nicht: damals.

Ungemein zahlreich sind auch die Varianten in der Wiedergabe einfacher Wendungen, die eines Sprechenden direkte Rede

---

1) Recht oft schwankt hier auch die handschriftliche Überlieferung, so dass es dann nicht selten beim besten Willen unmöglich ist, mit Bestimmtheit festzustellen, ob an einer bestimmten Stelle der Satz durch *καὶ* oder *δὲ* eingeleitet gewesen ist. Immerhin ist es im allgemeinen wahrscheinlicher, dass ursprüngliches *καὶ* durch *δὲ* ersetzt ist, als umgekehrt *δὲ* durch *καὶ*.

einführen. Was das Verbum selbst anlangt, so wechselt λέγει, ἔλεγεν, εἶπεν, ἔφη mit und ohne ἀποκριθείς, falls es nicht als Part. (λέγων oder εἰπών) an das vorangehende Zeitwort angeschlossen ist. Das Praesens historicum, das sich besonders häufig bei Mc findet, wird durchaus synonym gebraucht mit dem Aor., und dieser mit dem Imperf., entgegen den feineren Distinktionen des klassischen Griechisch, die ja überhaupt vielfach für das Hellenistische wegfallen. Das redende Subjekt — meistens ja Jesus — ist oft bei dem einen Synoptiker überhaupt nicht besonders genannt, da aus dem Zusammenhange hervorgeht, wer gemeint ist, bei dem andern wenigstens durch ὁ, gewöhnlich in der Form ὁ δέ, kenntlich gemacht, bei dem dritten womöglich durch Angabe des Namens. Ganz entsprechendes gilt von der Bezeichnung der angeredeten Person, resp. der angeredeten Personen, die in Parallelstellen bald direkt, bald durch eine Form von αὐτός, bald überhaupt nicht namhaft gemacht werden. Es würde sehr ermüdend wirken, wollte ich in der folgenden Arbeit im einzelnen auf die diesbezüglichen Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise der Berichterstatter hinweisen. Ich tue es daher nur hier ein für alle Mal. Der Leser mag sich selber davon überzeugen, dass tatsächlich sehr selten auch nur zwei Synoptiker in der Wiedergabe einer derartigen einleitenden Bemerkung genau übereinstimmen, zumal hier ja auch vielfach noch die oben besprochenen Differenzen in der Anknüpfung des Satzes durch καί, δέ u.s.w. hinzukommen.

Gewiss handelt es sich hier nicht durchgängig von Übersetzungsvarianten im strengsten Sinne des Wortes, so z. B., wenn der eine Referent das Subjekt überhaupt nicht, der andere durch ὁ Ἰησοῦς ausdrückt. Aber in ihrer Gesamtheit und ihrer grossen Fülle erklären sich die genannten Differenzen meines Erachtens nur daraus, dass hier nichtgriechische Texte in bald genauerer, bald freierer Weise übersetzt werden.

In der Einteilung der einzelnen Abschnitte, weniger in der Formulierung der Überschriften, habe ich mich, einige Ausnahmen abgerechnet, an die Hucksche Synopse gehalten. Auch der dort gegebene Text ist, wo nichts anderes bemerkt, der Arbeit zu Grunde gelegt. Freilich habe ich mich bemüht, an allen für die Vergleichung des Mc mit seinen Parallelen nur

irgendwie wichtigen Stellen mir bezüglich der textlichen Überlieferung ein eigenes Urteil zu bilden. Ich fühlte mich dazu umsomehr veranlasst, als ich bald den Eindruck gewann, dass einmal die Lesarten des vor zehn Jahren entdeckten syr^{sin}, sodann aber auch die des cod. Cantabrigiensis (D), der Italahandschriften, mancher Minuskeln, wie 2^{pe} u. a., bisher trotz einzelner hierauf gerichteten Bemühungen noch immer nicht die genügende Beachtung gefunden haben. Gewiss kann man die Bedeutung mancher dieser Handschriften überschätzen, wie das fraglos betreffs des syr^{sin} Merx getan hat,[1]) das enthebt uns aber nicht der Pflicht, überall im einzelnen nachzuforschen, ob und wie weit sich in ihnen der ursprüngliche Text bewahrt haben mag.

Das Urteil über die älteste Textform ist zum Teil nicht unabhängig von der allgemeinen Ansicht, die man sich über die synoptische Frage gebildet hat. Wer z. B. unseren griechischen Mc als Quelle unseres ersten Evangeliums sich denkt, wird geneigt sein, so weit es die handschriftliche Überlieferung irgend zulässt, reichere Textformen des zweiten Evangeliums als glossatorische Erweiterungen zu betrachten, während wir von unserer Auffassung aus in dieser Hinsicht vorsichtiger urteilen werden.

1) Merx, die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, I Übersetzung der syrischen, im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, II Erläuterungen. Erste Hälfte. Das Evangelium Matthäus.

Die Busspredigt Johannes des Täufers.

Mt 3, 1—6. Mc 1, 1—6. Lc 3, 1—6.

Wenn wir uns nach dem mutmasslichen Anfange des aramäischen Urevangeliums umsehen, so werden wir denselben in der Schilderung der Wirksamkeit des Täufers erblicken müssen. Das Marcusevangelium setzt ja hier überhaupt erst ein, und wenn auch die beiden Seitenreferenten schon vorher mancherlei aus der Kindheits- und Geburtsgeschichte Jesu resp. auch des Täufers berichten, so haben doch die beiderseitigen Erzählungen nach Form und besonders Inhalt der Darstellung so wenig Gemeinsames mit einander, dass eine und dieselbe schriftliche Quelle absolut ausgeschlossen erscheint.

Nun wird sich freilich nicht mehr ausmachen lassen, wie etwa die ersten Worte in U gelautet haben. Die anscheinend sehr genauen und doch wohl nicht durchgängig zuverlässigen chronologischen Angaben des dritten Evangelisten, mit denen dieser sein drittes Kapitel eröffnet, fehlen bei den Seitenreferenten und werden daher auch in U_1 und U_2 gefehlt haben. Die Eingangsworte bei Mc ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ sind gleichfalls Sondergut eines einzigen Evangelisten. Nun könnten sie ja von den Seitenreferenten gestrichen worden sein, da dieselben ihren Bericht schon viel früher begannen und deshalb diese Worte nicht brauchen konnten, die, mag man sie deuten, wie man will, jedenfalls eine Eingangswendung enthalten. Aber sie zeigen sich beeinflusst durch paulinische Terminologie, und da sich dies bei anderen Passus, die nur Mc bringt, wiederholt, werden wir sie in der Tat erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten zu setzen haben. — Bleibt noch Mt übrig, der mit ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις beginnt. Die Worte passen zwar zum vorher Erzählten, das wohl weit über zwanzig Jahre zurückliegt, recht schlecht, — worin man

ein Anzeichen erblicken könnte, dass der Evangelist eine neue Quelle benutzt. Aber mit Worten wie: in jenen Tagen — wird kein Schriftsteller sein Werk eröffnen. Entweder stand hier also eine genauere Angabe darüber zu lesen, was für Tage gemeint waren,[1]) oder es fehlte überhaupt jede Zeitbestimmung, was das wahrscheinlichste ist, gleichwie im vierten Evangelium bei der Einführung des Täufers 1, 6: *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ κτλ.* Die Worte *ἐν[δὲ]ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* bilden dann einen verbindenden Zusatz des ersten Evangelisten, ähnlich wie auch sonst Zeitangaben bei ihm, z. B. *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* 18, 1 — nach Einfügung des nicht aus U_1 stammenden Stückes 17, 24—27 — und 26, 55 nach Einfügung der gleichfalls aus anderer Quelle eingeschobenen Verse 52—54.

Was nun die ersten Worte des Mc-Evangeliums angeht, so erinnern sie an Phil 4, 15, wo Paulus gleichfalls den Ausdruck *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* braucht. Der Apostel denkt mit dieser Bezeichnung allerdings nur an die ersten Zeiten seiner eigenen Verkündigung des Evangeliums, vielleicht sogar nur an die ersten Zeiten, da er es in Europa verkündigte. Unser Evangelist geht viel weiter zurück. Für ihn beginnt diese frohe Botschaft bereits mit dem Auftreten des Gottesboten (cf. V. 2) Johannes des Täufers, der auf das baldige Erscheinen des Christus hinweist.[2]) Zu dem Ausdruck *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist gleichfalls bei Paulus zu vergleichen Röm. 1, 9: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, ferner *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* 1 Cor 9, 12. 18; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gal 1, 7; Phil 1, 27; 1 Thess 3, 2 und die paulinische Zusammenstellung *Ἰησοῦς Χριστός*.

---

1) So in dem chronologisch allerdings teilweise missglückten Eingange des Ebjonitenevangeliums, von dem Epiphanius berichtet: *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα ἦλθέ τις Ἰωάννης κτλ.* (Haer. 30, 14.)

2) Die Worte des ersten Verses sind als selbständiger Satz zu fassen wie die ähnlichen Hos. 1, 2 LXX, mit einem Kolon hinter *Χριστοῦ*. Sie weisen hin auf die Verkündigung des Täufers, der als *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* (V. 2) das *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* verkündigt. Ein ähnlicher Gedanke Lc 16, 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται.* cf. auch schon Lc 3, 18: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν.*

Von allen drei Berichterstattern wird das Auftreten des Täufers in Beziehung zur alttestamentlichen Weissagung gesetzt. Mt und Lc schildern es zunächst kurz, bevor sie das betreffende Zitat bringen. Diese Anordnung dürfte die ältere Form des Berichtes darstellen, die umgekehrte finden wir bei Mc. Er antezipierte das Zitat, weil er es durch eine Erweiterung in besondere Beziehung zu seinen Eingangsworten V. 1 setzen wollte, an die es sich nunmehr unmittelbar anschliesst.

Der erste Evangelist schreibt zunächst: (In jenen Tagen) trat Johannes der Täufer in der Wüste Judäas predigend auf, mit den Worten: tut Busse, denn das Himmelreich ist nahe. Bei Lc ist dieses Auftreten noch speziell damit motiviert, dass an ihn, den Sohn des Zacharias, das Wort Gottes in der Wüste erging, wo er nämlich nach 1,80 aufgewachsen war.[1]) Übers.-Varr. *παραγίνεται* Mt, *ἦλθεν* Lc, *ἐγένετο* Mc (V. 4), *ὁ βαπτιστής* Mt, *ὁ βαπτίζων* Mc; bei Lc fehlt die Näherbezeichnung des Mannes als des Täufers. Als die Gegend, in der er auftrat, ist in der ältesten Form des Berichtes, die uns diesmal noch Mc erhalten haben dürfte, wohl einfach die Wüste genannt, die nähere Bestimmung *τῆς Ἰουδαίας* bei Mt. V. 1 dürfte erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen. Einer Sondertradition scheint Lc zu folgen, wenn er den „ganzen Umkreis des Jordan“ nennt, — nach einem der folgenden Verse bei Mt (5) strömt umgekehrt die *πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* zu dem Täufer.

Die Quintessenz seiner Verkündigung gibt Mt noch mit direkten Worten wieder: tut Busse, denn nahe ist das Himmelreich, Mc und Lc mit indirekten, indem als Objekt seiner Predigt die Busstaufe zur Sündenvergebung bezeichnet wird.

Mt dürfte hier die getreue Übersetzung aus U_1, die beiden Seitenreferenten eine solche aus U_2 bieten, wo drei wichtige Begriffe der Täuferpredigt in bestimmte Beziehung zu einander gesetzt sind, was in U_1 noch fehlte. Nach U_1 bildet die Forderung der Busse die Hauptsache seiner Predigt, nach U_2 die Forderung der Buss t a u f e. Damit ist doch der Schwer-

1) Lc wird hier künstlich archaisierend den Eingang des Jeremias nachahmen, an welchen auch die genauen Zeitbestimmungen V. 1 und 2a erinnern.

punkt derselben etwas verrückt von dem Innerlichen aufs Äussere, vom Subjektiven aufs Objektive, ohne dass in U_1 und Mt, wie das folgende zeigt, das Äussere fehlt, oder in U_2 und Mc und Lc die Busse übergangen wäre. Auch ist hier in U_2 (= Mc und Lc) bereits die Abzweckung der Taufe, die Sündenvergebung namhaft gemacht, die in U_1 im folgenden in der Tatsache des Sündenbekenntnisses nur angedeutet war. Allerdings ist bei dieser Umformung in U_2 der Hinweis auf die Nähe des Himmelskönigtums verloren gegangen. Der Verfasser von U_2 hat aber hier wohl diesen Passus für nicht so notwendig erachtet, da ja im folgenden Johannes auf die Nähe des Königs dieses Reiches, des Messias, hindeutet.[1])

Die Weissagung, die sich im Auftreten des Täufers erfüllen soll, wird nun bei Mt V. 3 mit den Worten eingeleitet: denn dieser ist es, von dem durch den Propheten Jesaja gesagt ist, wenn er spricht. Also ein etwas umständlicher feierlicher Hauptsatz, der getreu aus U_1 wiedergegeben sein dürfte. U_2 wird sich einfacher ausgedrückt, den zwiefachen Hinweis auf das, was der Prophet sagt (cf. ῥηθείς und λέγοντος bei Mt) vermieden haben, indem er an den Hinweis auf das Auftreten des Täufers die Worte knüpfte: wie in dem Propheten Jesaja geschrieben ist. Vgl. Mc V. 2a, Lc V. 4a. Übers.-Varr. ὡς Lc, καθώς Mc. Mc setzt den καθώς-Satz dem Hauptsatze (V. 4)

1) Wenn übrigens bei Mc die Worte κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας κτλ. trotz D und einigen Minuskeln wohl mit καί an das Vorhergehende angeknüpft sind, so soll dadurch das Part. κηρύσσων schwerlich mit ὁ βαπτίζων, sondern vielmehr mit dem verbum finitum ἐγένετο verbunden werden. Es rangiert also selber als verbum finitum, wie wir das noch an verschiedenen Beispielen der synoptischen Diktion beobachten werden, insbesondere, wenn wir auf die Lesarten des cod. D achten. (Vgl. auch den Gebrauch des Part. als Imperativ bei Paulus, z B. Röm. 12, 9 ff.) Offenbar liegt hier ein Einfluss aramäischen Sprachgebrauches vor. Chase in seiner Schrift über den syrisch-lateinischen Text der Evangelien will diesen Gebrauch des Partizipiums als textlich nicht ursprünglich, sondern durch den Einfluss der syrischen Versionen veranlasst betrachtet wissen. Die von ihm S. 118 ff. angeführten Belege sind aber recht unglücklich gewählt, da hier fast durchgängig die betreffenden Partizipien im Syrischen durch verba finita wiedergegeben sind. — Auch sonst wird sich manches, was Chase auf den Einfluss der syrischen Übersetzungen schiebt, aus dem Umstande erklären, dass unsere Synoptiker Bearbeitungen aramäischer Quellenschriften sind.

voran, während wir bei Lc die umgekehrte, wohl U_2 entsprechende Reihenfolge haben. Statt: in Jesaja wählt Lc die feierlichere Bezeichnung: in dem Buche der Reden des Jesaja.

Was nun das Zitat selbst angeht, so erscheint dasselbe bei Mc in umfangreicherer Gestalt, als bei den Seitenreferenten. V. 2b c hat bei ihnen keine Parallele.

Dass einer dieser beiden Evangelisten den anderen gekannt habe, ist bei ihrem vielfach so verschiedenen Inhalt ausgeschlossen. Gesetzt also, sie hätten, was Mc V. 2 b c berichtet, in ihrer gemeinsamen Quelle bereits gelesen, so müssten sie unabhängig von einander die Worte ausgelassen haben, was aber doch sehr unwahrscheinlich ist. Mochten sie sie auch in den „Logien" an späterer Stelle lesen (cf. Mt 11, 10, Lc 7, 27), wäre es nicht wahrscheinlicher gewesen, dass sie sie hier zunächst stehen liessen und später strichen? Und wenn sie erkannten, dass sie kein wirkliches Jesajazitat bildeten, sondern eine Vermischung von Exod 23, 20 und Mal. 3, 1, — war dieser Inkorrektheit nicht einfach durch Änderung in der Zitationsweise abzuhelfen? War das ein Grund, auf die Worte hier ganz zu verzichten?

So hat man sich denn vielfach veranlasst gesehen, sie als einen späteren, aus Mt 11, 10 oder Lc 7, 27 geflossenen Zusatz zum Mc-Text zu betrachten. Die handschriftliche Überlieferung gibt aber zu dieser Annahme nicht den geringsten Anlass, auch bilden sie einen organischen Bestandteil im ganzen Zusammenhange der Mc-Stelle.

Der Evangelist legt offenbar auf das Zitat, das er bringt, ein ganz besonderes Gewicht. Das geht schon daraus deutlich hervor, dass er nicht zuerst vom Auftreten des Täufers kurz berichtet und dann mit einem „wie geschrieben steht" das atl. Zitat anfügt, — so verfährt Lc und ähnlich Mt — sondern er stellt das Zitat voran. Wir finden öfter bei Mc Umstellungen, die sich dann immer daraus erklären, dass er das, worauf es ihm in dem betr. Abschnitte vor allem anzukommen scheint, entschlossen voranstellt. So kann die Voranstellung des Satzes mit καθώς vor den Hauptsatz, die so viel Anstoss erregt und zu den unnatürlichsten Konstruktionsversuchen Anlass gegeben hat, in keiner Weise

befremden. Mit der Betonung der atl. Weissagung hängt es nun aufs engste zusammen, dass er das Zitat erweitert, da es ihm in der überlieferten Form für seine Zwecke nicht genügte. Ihm ist, wie die Überschrift zeigt, Johannes der Täufer der erste Prediger des Evangeliums Jesu Christi. In Jes. 40, 3 war derselbe aber nur ganz allgemein als Bussprediger bezeichnet, der den Weg des Herrn, d. h. nach dem Zusammenhange der Jesajastelle, Gottes, bereiten sollte. Die Worte hingegen, die Mc als ein plus im Vergleich mit den Seitenreferenten anführt, enthalten offenbar nach der Auffassung des Evangelisten eine feierliche Erklärung Gottes an seinen Gesalbten, dass ein Bote als Wegbereiter vor ihm hergehn solle. Damit ist das Auftreten des Täufers in direkte Beziehung gesetzt zum Auftreten Christi. Der Täufer als *ἄγγελος* Gottes beginnt das *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie er ja auch V. 7 und 8 direkt auf den nach ihm kommenden Christus hinweist. Die Annahme scheint mir nicht zu kühn, das Mc geradezu eine Beziehung der beiden Worte *εὐαγγέλιον* und *ἄγγελος* beabsichtigt hat.

Gewiss ist es auffällig, dass unser Passus V. 2 b c fälschlicherweise dem Jesaja in den Mund gelegt ist. Aber konnte der Evangelist nicht auch irren, gleich einem späteren Abschreiber und Korrektor? Hat nicht derselbe Mc Ahimelech und Abjathar 2, 26, hat nicht Mt Jeremias und Sacharja (27, 9), Jesaja und den Sänger des 78. Psalms (13, 35) und vielleicht auch 2, 15 (cf. syr^{sin}) Jesaja und Hosea verwechselt?

Offenbar hat Mc, da es sich beide Male um eine Bereitung des Weges für den Herrn handelt, angenommen, was er V. 2 hinzufügte, stände in unmittelbarem Zusammenhange mit dem aus U_2 übernommenen Zitate Jes 40, 3. Er zitiert hier jedenfalls aus dem Gedächtnisse, ohne im A. T. nachgeschlagen zu haben. Das zeigt sich auch darin, dass nicht allein die Stelle Exod 23, 20 als jesajanisch gilt, sondern sich in die Anführung derselben zugleich ein Anklang an Mal 3, 1, und zwar anscheinend den hebräischen Text des Prophetenwortes mit einmischt. Exod 23, 20 heisst es: siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte her, damit er dich auf dem Wege schütze. Statt des Schutzes auf dem Wege ist aber in

unserem Passus von der Bereitung des Weges die Rede, unter Einfluss des Urtextes von Mal 3, 1.[1]) Da letztere Stelle im übrigen ähnlich lautet — nur dass der zu entsendende Gottesbote vor Gott selber hergehn und vor ihm den Weg bereiten soll — so ist eine Fusion beider Zitate recht erklärlich.[2])

Dieselbe dürfte auf Jesus selber oder doch wenigstens auf die älteste mündliche Tradition zurückgehn, da sie an zwei wohl von einander literarisch unabhängigen Stellen (Mc 1, 2 und Mt 11, 10 = Lc 7, 27) auftaucht.[3]) Keine der beiden Stellen Exod 23, 20, Mal 3, 1 an sich genügte, kann man sagen, um von der Bedeutung des Täufers ein genügendes Bild zu geben. An der ersteren war er wohl als Vorbote des Messias, aber nicht als sein Wegbereiter, an der zweiten zwar als Wegbereiter, aber nicht des Messias, sondern Gottes bezeichnet. Daher die unwillkürlich sich einstellende Fusion, die wir ja auch z. B. bei paulinischen Zitaten gelegentlich beobachten.

Nach gewöhnlicher Lesart wird nun das eigentliche Jesajazitat bei allen drei Berichterstattern Mc V. 3 Mt V. 3 b c Lc V. 4 b c in gleicher Weise überliefert: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου· εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.* Es fehlen aber die Worte von *εὐθείας ποιεῖτε* an in dem cod. Bobbiensis (k), dessen Bedeutung „nicht leicht überschätzt werden“ kann[4]), desgleichen in dem syr^{sin}, der jedenfalls auch eine textkritische Quelle ersten Ranges bildet.[5]) Letzterer lässt sogar die einleitenden Worte des Zitates: Stimme

---

1) Der LXX-Text redet von einem Achten auf den Weg (*ἐπιβλέπεσθαι ὁδόν*).

2) Als eine spätere, aber nur notdürftige Korrektur ist die Lesart *καθὼς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις* zu betrachten (AEF u. a). Hiernach hat man den ersten Teil des Zitats offenbar allein in Mal 3, 1 wiederfinden wollen, was aber nicht richtig ist.

3) Die Mt-Stelle zeigt sich noch etwas mehr von der Mal-Stelle beeinflusst, sofern hier am Schlusse noch die Worte *ἔμπροσθέν σου* zugesetzt sind, Worte, die sicher bei Mc trotz *AΓΔ* u. a. Texteszeugen fehlen, aber wohl auch bei Lc unecht sind, da sie D sowohl wie Marcion (cf. Zahn, Gesch. d. Ntl. Kanons II, 2 S. 464 Zeile 3 u. 4 der Noten) nicht kennen.

4) Harnack, Sitzungsberichte der K. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrg. 1901 S. 262 Anm. 2.

5) Blass schliesst daher in seiner Textausgabe des Mt (Lpzg. 1901) den betr. Satz in Klammern ein.

eines Rufers in der Wüste fort und übersetzt: bereitet den Weg dem Herrn. Nun wird man jene Worte nach der Einführung des Zitats durch: *οὗτός ἐστιν ὁ ῥηθεὶς κτλ.* allerdings kaum entbehren können, aber der Satz: machet seine Steige gerade, dürfte im Mt-Text ursprünglich nicht gestanden haben, wie die merkwürdige Übereinstimmung der altlateinischen und der altsyrischen Übersetzung zeigt. Dann ist aber bereits in U_2 dieser Satz aus Jes. ergänzt[1]), da ihn Mc sowohl wie Lc enthalten.

Eine weitere Ergänzung bietet Lc, indem er V. 5 f noch V. 4 und 5a aus Jes. 40 hinzufügt.

Im folgenden schildert nun Mt zuerst die äussere Erscheinung des Täufers und den Zulauf des Volkes zu ihm V. 4 und 5. Mc kehrt die Reihenfolge um; wie er im weiteren Verlaufe des Evangeliums überall das Herbeiströmen der Volksmassen zu Jesus hervorhebt, — in ganz erheblicherem Masse als seine Seitenreferenten — so scheint es ihm auch von Wichtigkeit bei dem Vorboten Jesu, dem ersten Verkünder des *εὐαγγέλιον*, das gleiche hervorzuheben V. 5: es ist der erste Triumph, den die frohe Botschaft unter den Menschen feiert.

Dass die Reihenfolge des Mt die ursprünglichere ist, geht vielleicht auch daraus hervor, dass Mc V. 7 wohl nicht, wie gewöhnlich gelesen wird, mit *καὶ ἐκήρυσσεν λέγων* fortfährt, sondern mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (D a). Diese Worte dürften eine genaue Übersetzung aus U_2 bilden und darauf hinweisen,

---

1) Es hat den Anschein, als ob die Ergänzung auf Grund nicht des hebräischen, sondern des LXX-Textes erfolgt sei, da sie sonst lauten müsste: machet seine Steige gerade in der Steppe. Dem בָּעֲרָבָה des Urtextes entspricht nämlich nichts in der LXX. Nun halte ich es an sich für durchaus nicht ausgeschlossen, dass der Verf. von U_2, auch wenn er ein Judenchrist war, lieber die LXX als den hebräischen Text des Alten Testaments, sofern ihm letzterer weniger geläufig war, benutzte. Wahrscheinlich ist aber das בָּעֲרָבָה spätere Glosse, wegen des Parallelismus mit dem vorangehenden בַּמִּדְבָּר hinzugefügt. Der Urtext würde uns dann durch die LXX in ihrer Weise treuer aufbewahrt sein, als durch die Masora. — Nur, wenn man die Worte: in der Steppe, noch nicht las, war eigentlich die ntl. Beziehung des Ausdrucks: in der Wüste, zum Vorhergehenden möglich.

dass vielleicht noch in U_2, jedenfalls aber in U_1 unmittelbar vorher von den Volksmassen die Rede war und nicht von der Kleidung und Lebensweise des Täufers. Spätere Korrektoren fanden für das *αὐτοῖς* keine Beziehung im unmittelbar Vorhergehenden. So wurde es fortgelassen, und statt des nun im Zusammenhange sehr kahlen *καὶ ἔλεγεν* schrieb man mit Wiederaufnahme des V. 4 gebrauchten *κηρύσσων*: *καὶ ἐκήρυσσεν λέγων*.

Bei der Beschreibung des Gewandes des Täufers wählt Mt die Ausdrücke *εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπό* mit folgendem Genitiv, Mc *ἦν ἐνδεδυμένος* mit folgendem Akkusativ. Hier fällt die ungelenkere Form der Darstellung bei Mt im Vergleich zu der des Mc auf.[1] Schon ein Vergleich dieser beiden Sätze wirft eigentlich die herkömmliche Form der Mc-Hypothese über den Haufen. Was sollte den Mt veranlasst haben, den gewählteren Ausdruck des Mc mit einem ungelenkeren zu vertauschen? In Wirklichkeit haben wir hier zwei Übers.-Varr., der zweite Evangelist wird freier, der erste wörtlicher übersetzen. Vielleicht liegt dieselbe Erscheinung auch in den Schlussworten des Verses vor, wo Mt *ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ* mit folgenden Nominativen, Mc *καὶ ἔσθων* (sc. *ἦν*) mit folgenden Akkusativen schreibt.

Statt der gewöhnlichen Lesart *τρίχας καμήλου* wird bei Mc wohl mit D^gr^a *δέρριν* (eig. *δέρρην*) *καμήλου* gelesen werden müssen. Auch dürften die folgenden Worte *καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* als Glosse aus Mt zu betrachten sein, da sie in D a b ff² t[2]) mt fehlen. Nach Mc ist also der Täufer nur mit einem Gewande aus Kamelsfell bekleidet. Bei Mt zeigt sich ausser dieser Vorstellung zugleich der Einfluss der alttestamentlichen Stelle 2 Reg. 1,8, wo die Gewandung des Elias beschrieben ist, und es von ihm heisst, dass er mit einem härenen Gewande bekleidet (eig. ein Haarmann, בַּעַל שֵׂעָר) war und einen ledernen Gürtel um seine Lenden hatte. Da man den Johannes, wie schon die vorher besprochene An-

---

1) Auch Joh. Weiss, Das älteste Evangelium S. 123 setzt ein Fragezeichen hinter die Charakterisierung der matthäischen Ausdrucksweise als der besser griechischen.

2) Cod. Bernensis, herausgegeb. v. Wordsworth in den Old-Latin Biblical texts II, 1886.

spielung auf Mal 3,1 zeigt, als den wiedergekehrten Elias sich dachte, lag es sehr nahe, sich auch seine äussere Erscheinung nach Analogie derjenigen des alttestamentlichen Gottesmannes vorzustellen. Der ursprüngliche Mc-Text weiss aber von dieser Kombination noch nichts, erst bei Mt, der hier offenbar über seine aramäische Quelle hinausgeht, ist sie vollzogen. In U_1 wird nur von einem Kamelsfell die Rede gewesen sein (so noch Mc). Die Kombination mit dem härenen Kleide 2 Reg. 1,8 ergab dann Kamelshaare! Dazu kam noch der lederne Gürtel.

Bei der Schilderung des Zulaufs des Volkes werden wir zunächst bei Mt die ältere Form der Darstellung aufbehalten haben. Mc fügt zu *ἡ Ἰουδαία* erläuternd noch *χώρα*. Statt des Namens der Hauptstadt erwähnt er die Bewohner derselben, *οἱ Ἱεροσολυμῖται*, und setzt verstärkend *πάντες* hinzu, entsprechend dem *πᾶσα* vor *ἡ Ἰουδαία*. Wenn dann aber bei Mt noch die Worte *καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* folgen, so dürften diese einen Zusatz des Evangelisten zu seiner Quelle darstellen. Denn man sieht nicht ein, aus welchem Grunde sie in U_2 oder bei Mc gestrichen sein sollten. Dazu kommt, dass im folgenden Verse 6 bei der Schilderung der Taufe der Hinzuströmenden der Jordan als *ὁ Ἰορδάνης ποταμός* bezeichnet wird, was eigentlich voraussetzt, dass er nicht unmittelbar vorher erwähnt war. Mithin stellen sich auch nach dieser Beobachtung die Worte „und der ganze Umkreis des Jordan" als späterer Einschub in einen älteren Zusammenhang dar. Auch bei Lc V. 3 fanden wir ja die gleiche Wendung, auch dort nahmen wir an, dass sie in U noch keine Stelle gefunden hatte. Ob sie der nur dem Mt und Lc gemeinsamen, griechischen, sog. Logienquelle entstammt, aus der wohl die folgende Rede über das Otterngezücht Mt V. 7—10 Lc V. 7—9 entlehnt ist? Sie würde dann — neben der Bezugnahme auf 2 Reg. 1,8? — das einzige erhaltene Rudiment aus der allgemeinen Schilderung des Auftretens des Johannes in dieser Quelle darstellen.

Bei Lc fehlt eine Parallele zu Mt V. 4—6, Mc V. 5 f. Es fehlt also die Schilderung des grossen Zulaufs, den Johannes hat, nur hinterher V. 21 wird mehr beiläufig berichtet, dass

das ganze Volk sich taufen liess. Es fehlen die Bemerkungen über äussere Erscheinung und Lebensweise des Mannes. Für all diese Dinge scheint der dritte Evangelist weniger Interesse gehabt zu haben. Er lässt sie aus, wie er später die genauere Schilderung des Endes des Täufers auslässt, obwohl er beidemale in seiner Quelle U_2 das Entsprechende gelesen haben wird.

Die bei Mt und Lc folgende Strafpredigt des Täufers wird Mc schwerlich in seiner Quelle bereits vorgefunden haben. Andernfalls fragte sich, weshalb er sie ausgelassen haben sollte. Man kann ja darauf hinweisen, dass den zweiten Evangelisten der Täufer in erster Linie als Gottesbote, der das Evangelium von Jesus Christus verkündigt, interessiert zu haben scheint, und in dieser Rede auf den Messias nicht hingewiesen wird; — direkt allerdings nicht, aber doch indirekt, auf das messianische Gericht. Dazu kommt, dass beide Rezensionen der Rede trotz der verschiedenartigen Einführung und trotz einzelner kleiner Besserungen und Zusätze bald des einen, bald des anderen Evangelisten doch im griechischen Wortlaut nicht minder, wie in der Wortstellung derartige genaue Übereinstimmungen zeigen, dass sie aus einer griechischen Quelle geflossen sein müssen. Vgl. z. B. *τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς*; Mt V. 7b Lc V 7b, *δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ* Mt V. 9b Lc V. 8b. Sodann, wenn hier bei Mt der Täufer die Pharisäer und Sadduzäer ausdrücklich von der Taufe zurückweist und V. 11 fortfährt: ich taufe euch (mit Wasser mit Bezug auf die Busse), so ersieht man, dass die beiden Redestücke V. 7—10 und V 11 f. schwerlich ursprünglich dem gleichen Zusammenhange angehört haben. Das letztere hat aber wieder seine Mc-Parallele, wird mithin aus U stammen, das erstere nicht.

Hinweis des Täufers auf den Messias.

Mt 3, 11 f. Mc 1, 7 f. Lc 3, 15—17.

Bei Mc werden diese Täuferworte, wie wir bereits bei Besprechung von V. 5 f. sahen, wohl einfach mit den Worten *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* eingeleitet gewesen sein, und das dürfte auch

der aramäischen Quelle entsprochen haben. Mt hat sie, — wenig geschickt, vgl. die Schlussbemerkungen des vorangehenden Abschnittes — an die Rede über das Otterngezüchte unmittelbar angeschlossen, Lc eine besondere Einleitung gebildet V 15. Aus der Tatsache, dass Johannes im folgenden seine eigene Tätigkeit von der des nach ihm kommenden Messias scharf unterscheidet, hat der dritte Evangelist wohl die Schlussfolgerung gezogen, dass der Täufer hier gegen eine Volksmeinung polemisiere, welche ihn selbst für den Messias zu halten nicht abgeneigt war. Vgl. Joh. 1, 19 ff. Noch zu der Zeit, da der Evangelist schrieb, mochte es nicht an mächtigen Strömungen fehlen, die den Täufer höher hoben als Jesum selber, wie ja das vierte Evangelium — vgl. vor allem Baldenspergers Schrift über den Prolog desselben — geradezu mit den Zweck zu verfolgen scheint, vor einer Überschätzung des Täufers zu warnen.

Wenn nun Johannes bei Mt zunächst erklärt: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*, so hält man die beiden letzten Worte, die in den Parallelen bei Mc V. 8 und Lc. V 16 fehlen, in der Regel für einen wenig glücklichen Zusatz des ersten Evangelisten. Man glaubt sie nur auf zweierlei Weise deuten zu können, entweder so, dass man an ein Hineintauchen in die Busse mittels des Wassers, oder so, dass man an ein Hineintauchen ins Wasser zum Zweck der Busse denkt. Entweder wird also die Umkehr während der Taufe und durch die Taufe vor sich gehend gedacht, oder auf die Taufe folgend. Beide Vorstellungen stimmen nicht zu der Stellung, die sonst der Busse bei der Johannestaufe zugewiesen wird. Sonst scheint sie ihr voranzugehn, so, wenn die Täuflinge vor dem Untertauchen ihre Sünden bekennen Mc V. 5 Mt V. 6, oder wenn Johannes gar vor der Taufe bereits Früchte der Busse fordert Mt V. 8 Lc 8.

Nun ist aber zu beachten, dass im N. T. *βαπτίζειν* des öftern mit *εἴς τινα* oder *εἴς τι* verbunden wird in dem Sinne: jemanden taufen mit Beziehung auf, z. B. *βαπτίζειν εἰς τὸν Μωϋσῆν* 1. Cor. 10, 2, *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* Röm. 6, 3. So ist auch hier die Rede von einer Taufe mit Beziehung auf die Busse. Mit Bezug auf die vollzogene

Busse, auf Grund der Busse,[1] findet die Taufe statt, d. h. um dem Bussfertigen, der seine Gesinnung durch das Sündenbekenntnis dokumentiert und damit von seinen Sünden sich innerlich gelöst, sie aus sich herausgesetzt hat,[2] die Sündenvergebung in der wie ein Sakrament wirksam gedachten Abwaschung der Sünden zuzueignen. Mt wird hier U_1 getreu wiedergeben. In U_2 ist nun aber der Zusatz wohl nicht mehr recht verstanden und daher fortgelassen worden. So fehlt er denn in den von dieser Quelle abhängigen Evangelien des Mc und Lc.

Im übrigen haben wir hier die Übers.-Varr. *ἐγώ* ohne *μέν* Mc, mit *μέν* Mt Lc, *ἐν ὕδατι* Mt, *ὕδατι* Mc Lc, obwohl einzelne Texteszeugen wie D bei Lc, ADL bei Mc auch *ἐν ὕδατι* lesen, *βαπτίζω* Mt Lc, *ἐβάπτισα* Mc.

Mt fährt fort: Der nach mir Kommende jedoch ist stärker als ich, dessen Sandalen zu tragen ich nicht würdig bin. Nehmen wir an, dass diese Periode bereits in U_1 so gelautet hat, so wird sie der Verfasser von U_2 etwas umgestaltet haben. Sie besass nämlich zwei stilistische Unebenheiten. Einmal war von dem nach dem Täufer Kommenden die Rede, ohne dass vorher auf dieses Kommen hingewiesen war, und zweitens schloss sich der Relativsatz (dessen Sandalen ich nicht würdig bin zu tragen) schlecht an das sehr weit abstehende Subjekt an. Diesen beiden Unebenheiten scheint nun schon in U_2 abgeholfen zu sein. Denn Mc sowie Lc lesen: es kommt der Stärkere, dessen usw.

Bei Mc folgt auf *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου* noch der Quelle entsprechend — vgl. den Mt-Text — *ὀπίσω μου*, während es Lc als nebensächlich übergangen hat.

Eine weitere Änderung der Relation von U_1 durch U_2 betrifft das in dem Relativsatze gebrauchte Bild. Nach U_1 (cf. Mt) bekennt sich der Täufer als unwürdig, dem Messias die Sandalen nachzutragen, also als unwürdig selbst, niederen

---

1) So Merx im Mt-Kommentar zum syr^{sin} S. 39, wenn er auch die Bed. „zum Zweck" daneben für möglich, ja die Vereinigung beider Begriffe „auf Grund" und „zum Zweck" für das innerlich Natürliche hält (?).

2) Das gesprochene Wort ist ja nach jüdischer Anschauung gleichsam etwas Dingliches, von dem Sprecher Gelöstes, cf. z. B. Mt 10,13 Jes. 55,11 und die ganze Logosvorstellung.

Sklavendienst[1]) an ihm zu verrichten. In U_2 ist diese Sklavenarbeit noch etwas drastischer geschildert, indem aus dem Nachtragen der Sandalen ein Lösen des Sandalenriemens geworden ist. Das Ausziehen der Schuhe, bei welchem der Sklave vor dem sitzenden Herrn knieen muss, gibt ein noch deutlicheres Bild der Unterordnung unter diesen und ist daher wohl in U_2 an Stelle des ursprünglich gebrauchten getreten. Mc setzt, noch weiter verdeutlichend, *κύψας* hinter *ἱκανός* hinzu.

Man hat sich diese Differenz in der Wahl des Bildes bei Mt einer-, Mc und Lc anderseits vielfach nicht erklären können und daher die verschiedenen Ausdrucksweisen auf ein und dieselbe aramäische zurückzuführen gesucht, doch ist das bisher in keiner Weise gelungen, vgl. Nestle, philologia sacra S. 11.

Bei Mc erscheint übrigens der Hinweis auf die eigene Wassertaufe des Johannes und der auf den Stärkeren, so hoch über ihm Stehenden, der nach ihm kommt, in umgekehrter Reihenfolge als wie bei den Seitenreferenten. Auch hier dürfte die Anordnung der Sätze im zweiten Evangelium ähnlich wie V. 5 f. nicht mehr die ursprüngliche sein. Mc nimmt an dem Täufer wohl im wesentlichen nur insofern ein lebhaftes Interesse, als mit seinem Auftreten die Verkündigung Jesu Christi anhebt, vgl. V. 1 f. So eröffnet er denn den Passus mit der Prophezeiung von der Ankunft des Messias V. 7, wie er auch sonst das voranstellt, worauf es ihm besonders anzukommen scheint, und erst V. 8 lässt er den Johannes von seiner Wassertaufe reden, zu der er nunmehr — den Faden seiner Quelle weiter verfolgend, vgl. Mt V. 11 Schluss Lc V. 16 Schluss — in sehr passender Weise die durch den Messias erfolgende Geistestaufe in unmittelbaren Gegensatz stellen kann.

Übers.-Varr. *βαπτίζει* Mc (D^{gr}),[2]) *βαπτίσει* Mt Lc. Die

1) Nach Merx z. d. St. hat sich derselbe noch im heutigen Orient bei den Mohamedanern als Sitte erhalten. Bei dem häufigen Wechseln und Ausziehen der Schuhe pflegt der Sklave die Schuhe nachzutragen, und man braucht das Sprichwort: soll ich ihm die Schuhe tragen? in dem Sinne: ich bin doch nicht sein Sklave!

2) Auch das sehr merkwürdige baptizavit in d a ff^2 wird auf das Praes. *βαπτίζει* zurückgehn und mechanisch mit dem Perf. übersetzt sein, als ob es sich hier um eins der veranschaulichenden Praesentia des historischen Berichtes handele.

beiden letzteren reden allerdings nicht nur von der Taufe mit dem heiligen Geiste, die durch den Messias erfolgen soll, sondern zugleich von seinem *βαπτίζειν πυρί.* Es lässt sich aber schwer ein Grund denken, weswegen Mc die Worte „und durch Feuer“ ausgelassen haben sollte, falls er sie in seiner Quelle vorfand, — mag man nun das Feuer als Sinnbild des Geistes, mag man es als Mittel der Vernichtung fassen. Wir werden daher in diesem dem ersten und dritten Evangelisten gemeinsamen Zusatze wohl schon wieder die Spur der griechischen Logiaquelle antreffen, wie noch deutlicher die weiteren Worte des Täufers bei Mt V. 12 und Lc V. 17 zeigen, die in fast gänzlich übereinstimmender Weise die richtende Tätigkeit des kommenden Messias unter einem Bilde aus der Tätigkeit des Landmanns beschreiben. Vgl. das seltene Wort *διακαθαίρειν* in beiden Evangelien, das in der griechischen Bibel *ἅπαξ λεγόμενον* ist, ferner *πῦρ ἄσβεστον,* während z. B. die Worte *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* Mc 9,43 als Parallele bei Mt 18,8 die Ausdrucksweise *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* haben.

In dem Hinweise auf die Geistestaufe durch den kommenden Messias müssen also die Logien einerseits, U_1 und U_2 anderseits sich berührt haben, so dass hier bei Mt und Lc an der gleichen Stelle die Fäden der verschiedenen Quellen verknüpft werden konnten.

Die Taufe Jesu durch Johannes.

Mt 3,13–17. Mc 1, 9—11. Lc 3,21 f.

„Da kommt Jesus von Galiläa an den Jordan zu Johannes, um von ihm sich taufen zu lassen“, fährt Mt fort. Umständlicher und feierlicher ist die Ausdrucksweise bei Mc formuliert, sofern hier dem einfachen matthäischen *τότε* der ganze Satz *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* entspricht. Im übrigen haben wir die Übers.-Varr. *παραγίνεται* Mt, *ἦλθεν* Mc, statt *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* lesen wir die genauere Bestimmung *ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας,* und der finalen Ausdrucksweise *τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ* entspricht der Satz *ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.* Letzterer mag die ältere Form der Darstellung re-

präsentieren. Denn Mt konnte V. 13b noch nicht von der Vollziehung der Taufe reden, weil er V. 14f. ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes einflechten wollte, das vor der Taufe vor sich gehend gedacht ist.

Was dagegen die umständlichere Ausdrucksweise im Anfang des ganzen Passus angeht, so wird sie wohl erst auf Mc zurückgehn oder auf den Verf. von U_2. Für letztere Auffassung könnte man geltend machen, dass die Umschreibung mit *ἐγένετο* auch bei Lc in der Parallele V 21 sich findet. Im übrigen scheint hier aber doch der dritte Evangelist seine eigenen Wege in der Darstellung zu gehn, wie er ja auch unmittelbar vorher V. 18—20 einige Notizen über den Täufer gebracht hat, die dort kein Pendant bei den Seitenreferenten hatten. Jenes Zusammentreffen in der umschreibenden Ausdrucksweise kann also durchaus zufällig sein. Man würde auch in eine gewisse Verlegenheit geraten, wenn man nach einem aramäischen Äquivalent für diese Darstellungsform fragte. Im A. T. kommt ja die Umschreibung mit וַיְהִי in der Erzählung recht häufig vor, das sprachlich entsprechende וַהֲוָה findet sich aber im Aramäischen in dieser Weise nicht, höchstens in beabsichtigter Anlehnung an den Stil des Alten Testaments, vgl. Dalman, die Worte Jesu I S. 25f. Nun ist es gewiss nicht zufällig, dass das *καὶ ἐγένετο*, resp. *ἐγένετο δέ* mit folgendem Acc. c. Inf. oder verbum finitum, welches bald mit *καί*, bald asyndetisch angefügt wird, zwar häufig in den Evangelien vorkommt, aber äusserst selten an zwei Parallelstellen, die auf die gleiche schriftliche aramäische Quelle zurückgingen. Ausser unserem Passus kann man eigentlich nur Mc 2, 23 Lc 6, 1 anführen, da Mc 2, 15 (s. d. Stelle) wohl nicht *ἐγένετο*, sondern *γίνεται* und in der Parallele bei Mt 9, 10 überhaupt keine derartige Umschreibung zu lesen sein wird. Wenn daher vor allen der dritte Evangelist die Formel recht oft anwendet, — sie kommt bei ihm mehr als vierzigmal vor, zumal in den Eingängen neuer Erzählungsstücke — so werden wir darin nicht etwa ein Anzeichen für die Benutzung einer aramäischen Quelle erblicken dürfen, sondern einen Beleg für sein Bestreben, den Stil des Alten Testamentes, speziell wohl den LXX-Stil, nachzuahmen. So kann auch jenes Zusammentreffen im Gebrauch

von *ἐγένετο* in 6, 1 und Mc 2, 23, sowie an unserer Stelle auf Zufall beruhen, oder wir müssten, was ja auch möglich, in seiner Vereinzelung aber nicht wahrscheinlich wäre, einen bewussten Hebraismus des Verf. von U_2 annehmen.

Dass Jesus aus Galiläa zum Jordan kommt, ist bei Lc nicht besonders berichtet, sondern nur vorausgesetzt, wenn er schreibt: es geschah aber, als das ganze Volk getauft wurde, und Jesus getauft wurde und betete usw. Wir werden noch öfters beim dritten Evangelisten die eigentümliche Beobachtung machen, dass er in seiner Darstellung für das Kommen, wie auch für das Gehen der handelnden Personen der evangelischen Geschichte kein rechtes Interesse mehr zeigt. Wir vermissten bei ihm ja schon eine Parallele zu Mt V. 5 und Mc V. 5, die den Zulauf des Volkes zum Täufer schildert.

Das Gespräch zwischen Jesus und Johannes vor der Taufe Mt V. 14 f. wird erst von dem Evangelisten selber zu seiner Quelle U_1 zugefügt worden sein. Denn da es bei Mc und Lc fehlt, wird es auch in U_2 nicht gestanden haben, und weshalb sollte es hier fortgefallen sein, wenn es in U_1 enthalten war? Es ist an sich schwerlich historisch, sondern bildet wohl den Niederschlag einer späteren, christlichen Reflexion, die daran Anstoss nahm, dass Johannes, der sündige Mensch, den sündlosen Heiland getauft haben sollte.[1]) In Wirklichkeit wird der Täufer damals Jesum schwerlich in seiner Messiaswürde bereits erkannt haben. Erklärt er doch sogar im vierten Evangelium 1, 33 von der Zeit vor der Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe: *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν.*

In V. 16 bei Mt fällt auf, dass das selbstverständliche Hinaufsteigen Jesu aus dem Wasser nach der Taufe in einem besonderen Hauptsatze erwähnt wird und noch dazu betont zu werden scheint, dass dieses Hinaufsteigen alsbald (*εὐθύς*) nach der Taufe geschah.[2]) Mc hingegen berichtet nach der Taufe:

---

1) Vgl. den ähnlichen Passus in dem apokryphen Hebräerevangelium, nach welchem Jesus selber wegen seiner Sündlosigkeit Bedenken trägt, als an ihn seitens seiner Verwandten die Aufforderung ergeht, sich von Johannes taufen zu lassen, dieser Anregung Folge zu leisten.

2) Vgl. Blass, Textkritische Bemerkungen zu Matthäus S. 8 (in den Beiträgen z. Förd. christl. Theol. IV, 4).

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν κτλ., Lc übergeht das Hinaufsteigen ganz.

Die Vertreter der reinen Mc-Hypothese nehmen nun gewöhnlich an, dass Mc seinerseits das *εὐθύς* zum Hauptverbum *εἶδεν* gezogen wissen wollte (und sogleich sah er beim Hinaufsteigen usw.). Da nun aber im Mc-Texte unmittelbar auf *εὐθύς* das Part. *ἀναβαίνων* folgte, hätte Mt das missverstanden, *εὐθύς* zu *ἀναβαίνων* konstruiert, und so wäre der bei ihm vorliegende Satz entstanden. Dagegen ist nun einmal zu bemerken, dass das *εὐθύς* bei Mc vielleicht gar nicht einmal ursprünglich ist, da es in D a b t fehlt und infolge dessen dem Verdachte unterliegt, erst später aus Mt in den Mc-Text gekommen zu sein. *εὐθύς* kommt ja an sich sehr häufig bei Mc vor, häufiger als bei den Seitenreferenten, und doch fehlt es an mehreren Stellen, an denen wir es bei Mt lesen, 13, 24; 15, 36 und event. auch 4, 16 und 14, 72. Anderseits hat man die Ursprünglichkeit des Mt-Textes an unserer Stelle in Frage gezogen. Blass nämlich klammert in seiner Ausgabe des Evangeliums[1]) den ganzen fraglichen Satz von *βαπτισθείς* bis *ὕδατος* ein. Anlass dazu geben ihm einmal das *εὐθύς*, das nur hier bei Mt ohne Variante sich fände, während die bei dem Evangelisten übliche Form *εὐθέως* sei, sowie mehrere syrische Versionen, die hier eine freiere Gestaltung des Textes zeigen. Eine solche gibt aber doch noch kein Recht zur Streichung des ganzen Satzes, sondern erklärt sich einfach daraus, dass man an dem *εὐθὺς ἀνέβη* Anstoss nahm und deshalb das *εὐθύς* entweder zu *ἠνεῴχθησαν* zu ziehen suchte (so syr^{sin} syr^{hier} und auch B) oder ganz strich (syr^{cur}). Im übrigen lässt hier nur syr^{hier} und B etwas aus, nämlich *ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος*. Die textkritischen Anhaltspunkte für eventuelle Streichungen sind also ganz minimale, zumal auch fraglich ist, ob das *εὐθύς* (statt *εὐθέως*) nicht auch an anderen Stellen des Mt-Evangeliums vorkommt. Blass liest zwar stets im Mt *εὐθέως*, aber zum mindesten 13, 20 ist es doch gegen die Form auf *ύς* herzlich schwach bezeugt. Wie erklärt sich nur aber der gewöhnliche Mt-Text?

---

1) Vgl. auch Textkr. Bemerkungen zu Matth. a. a. O.

Wir dürfen hier das *εὐθύς* nicht nur auf *ἀνέβη* beziehen, es beherrscht in gleicher Weise, ja, man kann sagen, in noch höherem Grade, auch die folgenden Sätze *καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί καὶ εἶδεν κτλ.* Die Aufmerksamkeit des Lesers, die durch das Wort erregt wird, soll in erster Linie den wunderbaren Ereignissen gelten, die sich unmittelbar an die Taufe anschliessen. Wenn nun freilich zunächst auf *εὐθύς* der Satz *ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος* folgt, so ist der Inhalt dieser Worte etwas ziemlich Nebensächliches, es entspricht jedoch der im Semitischen vielfach statt logischer Hypotaxe üblichen parataktischen Ausdrucksweise,[1] wenn dieser Satz als Hauptsatz dem folgenden koordiniert ist. Mc schreibt nur ein besseres Griechisch, wenn er statt *ἀνέβη καὶ* das Part. *ἀναβαίνων* wählt. An anderen Stellen übersetzt Mc seine aramäische Vorlage wörtlicher und wird dabei dem Geiste der griechischen Sprache weniger gerecht: so, wenn er 1, 23 schreibt: *καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν*, was wir etwa so übersetzen müssen: und alsobald schrie ein Mensch mit unreinem Geiste auf, der sich in ihrer Synagoge befand. Vgl. noch Mc 2, 18ᵇ Mt 9, 14ᵇ.

Beachte auch die Übers.-Varr. *ἀπὸ τοῦ ὕδατος* Mt, *ἐκ τοῦ ὕδατος* Mc. Dem *καὶ ἰδού* vor *ἠνεῴχθησαν (αὐτῷ) οἱ οὐρανοί* entspricht hier bei den Parallelen nichts. Auch sonst findet es sich viel häufiger bei Mt, als bei den Seitenreferenten, bei Mc überhaupt nur in direkter Rede, nie in erzählender Darstellung. Es entspricht etwa dem aramäischen וַאֲרוּ oder וַאֲלוּ, und wenn wir ja auch nicht mit Bestimmtheit behaupten können, dass überall, wo Mt es braucht und die Seitenreferenten es übergehn, er durch seine aramäische Quelle dazu veranlasst worden ist, so wird man doch annehmen können, dass es in U_1 häufiger Anwendung gefunden hat als in U_2, und auf diese Weise der vielfache Gebrauch der Übergangsformel bei Mt vor allem sich erklärt.

Bei Lc V. 21 entspricht dem Satze mit *καὶ ἰδού* die von dem *ἐγένετο δέ* im Anfang des Verses abhängige Konstruktion

---

1) Das bekannteste Beispiel dieser Art bildet vielleicht die Mahnung Ephes. 4, 26 = Ps. 4, 5 (LXX): *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.*

des Acc. c. Inf. ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν. Dass hier οὐρανός im Sing. gebraucht ist, während Mt den Plur. setzt, wird als Übers.-Var. zu beurteilen sein (aram. שְׁמַיָּא). Mc giebt, wie Mt, den Plur. wörtlich wieder, dagegen braucht er von dem Sichauseinandertun des Himmels nicht ἀνοίγεσθαι wie Mt und Lc, sondern σχίζεσθαι. Im übrigen berichtet er dieses Himmelswunder nicht, wie die Parallelen, als einfache Tatsache, sondern als Gegenstand des Schauens Jesu.[1]) Darin wird wieder eine marcinische Antezipation liegen. Denn Mt berichtet, wohl in Übereinstimmung mit U_1, von dem folgenden Wunder der Herabkunft des Geistes: καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον κτλ. Auch U_2 wird sich entsprechend ausgedrückt haben. Lc hat dann alles als einfache Tatsachen berichtet, Mc schon das σχίζεσθαι τοὺς οὐρανούς als Gegenstand des Schauens Jesu. Man hat in dieser Antezipation vielfach gerade die älteste Form des Berichtes erblicken wollen, als ob der zweite Evangelist noch ein Bewusstsein davon verrate, dass es sich hier nicht um objektive Tatsachen, sondern um Verobjektivierung subjektiver Vorgänge handele. In diesem Falle würde er aber schwerlich V. 11 von der Himmelsstimme in derselben objektiven Form, wie seine Seitenreferenten, berichtet haben.

Von der Herabkunft des Geistes heisst es nun bei Mt: er sah den wie eine Taube herabsteigenden Gottesgeist auf sich kommen. Die Seitenreferenten drücken sich kürzer aus, sofern hier, wohl auf Grund einer Vereinfachung der ursprünglichen Ausdrucksweise durch U_2, das neben καταβαῖνον eigentlich überflüssige ἐρχόμενον fehlt. Den göttlichen Geist bezeichnen Mt mit πνεῦμα θεοῦ, Lc mit τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Mc, vielleicht unter Bezugnahme auf die zwei Verse vorher (V. 8) gebrauchte genauere Bezeichnung, einfach τὸ πνεῦμα. Welche Ausdrucksweise hier diejenige von U_1 und U_2 ist, wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Übers.-Varr.: καταβαῖνον Mt, καταβαίνοντα, κατὰ σύνεσιν auf πνεῦμα bezogen, Mc(D), ὡσεί vor περιστεράν

1) Würde man bei Mt hinter ἠνεῴχθησαν noch αὐτῷ lesen müssen, so würde auch bei Mt eine Bezogenheit des Ereignisses auf die Person Jesu vorliegen. Doch ist das αὐτῷ ziemlich schlecht bezeugt (א^b CD supp. LΓΔ u. a.)

Mt, ὡς Mc Lc[1]), ἐπ' αὐτόν Mt, εἰς αὐτόν Mc, während bei Lc die Lesart zwischen εἰς und ἐπὶ schwankt. εἰς bezeichnet dann hier die Richtung, wohin, wie auch an manchen anderen Stellen der Evangelien, bei Mc z. B. 3,13; 5,21; 6,41; 7,31.

Mit καὶ ἰδού wiederum fährt Mt fort, auf die Stimme vom Himmel hinweisend, die die Gottessohnschaft Jesu in feierlicher Weise proklamiert. Bei den Seitenreferenten fehlt das ἰδού in dem entsprechenden Satze, der bei Lc noch in die vorangehende Acc.c.Inf.-Konstruktion eingegliedert ist. Hebraisierender Zusatz des Mt wird λέγουσα sein. Im Aramäischen gibt es kein eigentliches Äquivalent für das hebräische לֵאמֹר, vgl. Dalman, a. a. O. S. 20f. Übers.-Varr. ἐκ τῶν οὐρανῶν Mt, Mc, ἐξ οὐρανοῦ Lc.

Die Erklärung der Himmelsstimme selbst ist bei Mt in der dritten Person abgefasst als eine Erklärung über den Sohn. Mc und Lc lassen denselben direkt angeredet sein. Die Form des Mt entspricht mehr der alt. Stelle Jes. 42, 1, an die diese himmlische Deklaration anklingt, ist mithin wohl auch aus diesem Grunde die ältere. Bei Lc wird meistens derselbe Text wie bei Mc für den ursprünglichen gehalten: Du bist mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen gefunden. Nach D a b cff^{2*} l jedoch haben wir hier nicht eine Bezugnahme auf Jes. 42, 1, sondern auf Ps. 2, 7, sofern es heisst: υἱός μου εἶ σύ, ἐγώ σήμερον γεγέννηκά σε, ein Text, von dem sich auch in der altkirchlichen Literatur, von Justin ab, zahlreiche Spuren vorfinden, vgl. Holtzmann im Kommentar z. d. St., Zahn Einleitung ins N. T. II S. 358f. Offenbar hat die an Jes. 42, 1 anklingende Version der Himmelsstimme schon in U_2 die Form direkter Anrede an Jesus gehabt, so dass dadurch dem dritten Evangelisten der Ersatz derselben durch das Psalmwort erleichtert wurde.

Wie derselbe auf diese Stelle gekommen ist, wird sich nicht mehr mit Bestimmtheit ausmachen lassen. Man glaubte hier auf eine ebjonitische Quelle des Lc zu stossen, nach welcher Jesus erst vom Moment seiner Taufe und nicht schon von seiner Geburt an als von Gott gezeugt zu betrachten ist. Gewiss

---

1) Letzterer setzt vor ὡς περιστεράν zur Verdeutlichung noch σωματικῷ εἴδει.

schliesst, streng logisch die Sache genommen, die hier vertretene Anschauung den Glauben an die übernatürliche Geburt aus. Daraus folgt aber noch nicht, dass nicht doch beide Vorstellungen nebeneinander hergehn konnten. In der älteren Fassung der Himmelsstimme, besonders in der Form der direkten Anrede: Du bist mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen gefunden, war die Beziehung auf das A. T. doch nicht so recht deutlich. Denn jene Jesajastelle lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Siehe mein Knecht, auf den ich mich stütze, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich lege meinen Geist auf ihn. Recht soll er für die Völker ausgehn lassen.“ Hier war von keinem Gottessohne, sondern nur von einem Gottesknechte die Rede.

Nun übersetzt die LXX allerdings das עֶבֶד des hebräischen Textes mit *παῖς*, so dass man annehmen konnte, dass die betr. Form der Himmelsstimme auf die griechische Uebersetzung der Jes.-Stelle zurückgeht. Aber das könnte dann immer nur in der Weise geschehen sein, dass dem Verf. von U_1 der griechische Text des A. T. erheblich vertrauter gewesen ist als der hebräische, und er sich infolgedessen hauptsächlich durch jenen beeinflussen liess. Gewiss war der Verf. von U_1 ein Judenchrist, kein Heidenchrist. Aber gewiss verstand der Durchschnittsjude der damaligen Zeit, der keine gelehrte rabbinische Bildung genossen hatte, wohl ganz gut griechisch, aber sehr wenig hebräisch. Eine direkte Beeinflussung unseres griechischen, synoptischen Textes durch die LXX-Stelle ist unwahrscheinlich. Denn es sind in ihr doch andere Ausdrücke gebraucht, als in jenem: statt *παῖς* — *υἱὸς*, statt *ἐκλεκτός* — *ἀγαπητός*, statt *ἐν ᾧ*, resp. *ἐν σοι εὐδόκησα* — *προςεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*.

Wurde nun in U_2 die Erklärung über den Sohn in eine direkte Anrede an denselben umgewandelt, so war die Beziehung auf Jes. 42, 1 besonders undeutlich. Es ist daher sehr wohl denkbar, dass der dritte Evangelist, ohne von besonderen dogmatischen Reflexionen beeinflusst zu sein, durch die ersten Worte der Himmelsstimme: du bist mein Sohn, viel mehr an Ps. 2, 7 als an Jes. 42, 1 erinnert wurde und dementsprechend den zweiten Teil der himmlischen Proklamation gestaltete.

Die Versuchung durch den Satan.

Mt 4, 1—11. Mc 1, 12f. Lc 4, 1—13.

Der zweite Evangelist schreibt: und sogleich treibt ihn der Geist in die Wüste hinaus, und er befand sich in der Wüste vierzig Tage (die 40 Nächte fehlen nach den besten Textzeugen) und wurde von dem Satan versucht,[1]) und er war mit den Tieren und die Engel dienten ihm. Mc berichtet also von diesem Wüstenaufenthalte nur kurz im Lapidarstile viererlei: 1. Die Dauer des Aufenthaltes. 2. Sein Versuchtwerden vom Satan. 3. Sein Zusammensein mit den Tieren. 4. Sein Bedientwerden durch Engel.

Charakteristisch für diesen Wüstenaufenthalt Jesu ist also seine völlige Abgeschiedenheit von den Menschen. Zwar ist er nicht allein. Aber die drei verschiedenartigen Faktoren, mit denen er in Beziehung tritt, sind alles aussermenschliche, der Satan, die Tiere, die Engel. Er wird versucht, er hat Begleiter, er wird bedient, d. h. mit Speise und Trank versorgt.[2]) Aber es sind nicht Menschen, die ihn versuchen, nicht Menschen, die um ihn sind, nicht Frauen, die ihn bedienen. Das ganz Aussergewöhnliche in diesem Erlebnis Jesu soll wohl in diesen kurzen Sätzen deutlich dem Leser zum Bewusstsein gebracht werden. Der Täufer, von dem vorher die Rede, ward nicht versucht, Menschen strömten in hellen Haufen zu ihm, er ward nicht von Engeln bedient, sondern musste sich mit der spärlichen Nahrung begnügen, die die Wüste ihm darbot. Worin die Satansversuchungen bestanden, ist nicht gesagt, ja nicht einmal berichtet, ob er ihrer Sieger geblieben. Das ist als etwas Bekanntes, Selbstverständliches stillschweigend vorausgesetzt, ebenso wie in 1, 9 vorausgesetzt ist, dass Nazaret den ursprünglichen Wohnsitz Jesu bildete oder im nächsten Verse 14 vorläufig (cf. aber 6, 17 ff.) noch nichts darüber mitgeteilt wird, unter welchen Umständen, aus welchem Grunde das *παραδοθῆναι* des Täufers erfolgte.

Dass Jesus in der Wüste gefastet habe, wird nicht berichtet; im Gegenteil, es wird ausgeschlossen durch die Notiz,

1) Vor *πειραζόμενος* wird wohl mit Dgr (vgl. auch et temptabatur in d it vg) noch *καὶ* zu lesen sein. Das Part. rangiert dann als verbum finitum. Näheres s. zu V. 4 S. 22 Anm.

2) Zu dieser Bed. von *διακονεῖν* vgl. bei Mc 1, 31; 15, 41.

dass die Engel ihn bedienten. Denn dass diese διακονία erst nach den Versuchungen, etwa als Belohnuug für die Standhaftigkeit Jesu, stattfand — so Mt —, ist aus dem Mc-Text ebensowenig zu entnehmen, wie etwa die Tatsache, dass er erst nach der Versuchung mit den Tieren zusammen war.

Ob der zweite Evangelist die ausführlichere Versuchungsgeschichte, wie sie uns Mt und Lc überliefern, bereits gekannt hat? Ich halte es für ausgeschlossen. Wenn gerade er den Kampf Jesu mit den Dämonen, den Organen des Satans, besonders betont, worauf man ja mehrfach hingewiesen hat, weshalb sollte er dann die vorliegende Geschichte verkürzt haben, bei der es sich um den Satan selbst handelt? Der Mc-Bericht liest sich auch durchaus nicht wie ein Extrakt aus Mt oder Lc oder einer ähnlichen Darstellung. Wäre er ein solcher, woher käme dann die Notiz, dass Jesus mit den Tieren zusammengewesen? Wenn jemand nur einen ganz kurzen Auszug aus einer längeren Erzählung geben will, so bereichert er diese doch nicht durch neue Züge. Auch wäre in jenem Falle von dem διακονεῖν seitens der Engel nur in sehr missverständlicher Weise bei Mc die Rede (s. oben). Und vor allem erwartete man dann doch wohl die Notiz, dass Jesus die Versuchungen siegreich überstanden hat. Der Bericht des Mc liest sich wie die Wiedergabe einer älteren, naiveren Form der Versuchungsgeschichte, die in ihrer kurzen, geheimnisvollen Art der Darstellung die Phantasie zu weiterer Ausgestaltung — vielleicht auch in genauerem Anschlusse an Überlieferungen aus dem Leben Jesu — reizen musste.

Ob der erweiterten Darstellung bei Mt und Lc eine gemeinsame schriftliche Quelle zu grunde gelegen hat, lässt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ausmachen. Bei allen Berührungen zwischen ihnen fehlt doch die wörtliche Übereinstimmung, die sich da zeigt, wo beide Evangelisten auf die griechischen Logien zurückzugreifen scheinen. Eine Reihe von Differenzen könnten auch als Übersetzungsvarianten gewertet werden, die gemeinsame Quelle wäre dann eine aramäische gewesen.

Zu der Frage, wie sich der Eingang der ganzen Geschichte bei den drei Berichterstattern auf die verschiedenen hier vorliegenden Quellen verteilt, wird sich nicht mehr viel

sagen lassen. Mc geht offenbar auf U_2 zurück, das er im wesentlichen getreu wiedergeben dürfte. Auch die Worte *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων* könnten bereits aus dem Urevangelium kommen und sind dann von Mt und Lc als bedeutungslos beiseite geschoben worden. An die Mc - Darstellung erinnert von den beiden Seitenreferenten am meisten Lc in V. 1b und 2a. Der Bericht lautet hier noch etwas gedrängter, kann vielleicht deshalb sogar noch als getreuere Wiedergabe von U_2 betrachtet werden, als der des Mc. Ob sich U_1 und U_2 hier unterschieden haben, wissen wir nicht, da der Mt-Bericht zwar kleine Eigentümlichkeiten im Eingange zeigt, dieselben aber auf die andere hier von ihm benutzte Quelle zurückgehen können. Mit Lc stimmt V. 1 die passivische Ausdrucksweise überein (Mt *ἀνήχθη*, Lc *ἤγετο*). Wenn man will, kann man darin eine Spur der von Mt und Lc gemeinsam verarbeiteten Quelle erblicken.

Jesu erstes Auftreten in Galiläa.

Mt 4, 12—17. Mc 1, 14 f. Lc 4, 14 f.

Ἀκούσας δέ, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, schreibt Mt. Im zweiten Evangelium entspricht dem *ἀκούσας* mit folgendem *ὅτι*-Satze nur *μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην* und dem *ἀνεχώρησεν* ein einfaches *ἦλθεν*. Hier werden wir wohl bei Mc die ältere Form des Berichtes aufbehalten finden. Die Angabe, dass Jesus nach der Inhaftierung des Täufers nach Galiläa gekommen sei, wird nicht rein zeitlich, sondern zugleich als Veranlassung für sein Auftreten gemeint sein. Nachdem der Vorläufer vom Schauplatze des öffentlichen Wirkens abgetreten ist, beginnt Jesus selber mit der Verkündigung des Evangeliums. Diesen kausalen Zusammenhang hat Mt offenbar durch seine Umschreibung mit *ἀκούσας, ὅτι* deutlicher zum Ausdruck bringen wollen.

Das matthäische *ἀνεχώρησεν* wird vielfach so gedeutet, dass sich Jesus (nach Galiläa) zurückgezogen habe. Als er die Kunde von der Gefangennahme seines Vorgängers vernommen, habe er sich zurückgezogen, um nicht dem gleichen

Schicksale wie jener zu verfallen. Der Evangelist hätte dann nicht bedacht, dass Galiläa zum Gebiete desselben Herodes Antipas gehörte, der den Johannes hatte verhaften lassen, Jesus mithin gerade dort vor seinen etwaigen Nachstellungen nicht sicher war. ἀναχωρεῖν heisst nun zwar bei Mt meistens sich zurückziehen, aber doch auch: zurückkehren, 2, 12. 13, und diese Bedeutung wird ihm ebenso an unserer Stelle eigen sein. Es wäre ja auch eine merkwürdige Ausdrucksweise, wenn Mt hier den Übergang von einem Leben in Wüsteneinsamkeit zu öffentlichem Wirken einen Rückzug nennen würde. Vielmehr handelt es sich hier um eine Rückkehr nach Galiläa, von wo Jesus nach 3, 13 ausgegangen war, um sich taufen zu lassen. Auch in der Lc-Parallele (4, 14) heisst es καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς . . . εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Auch ὑποστρέφειν bedeutet hier nicht sich zurückziehen, sondern, wie stets bei Lc, umkehren, zurückkehren. Nun ist es ja auffälllig, dass Mc von einem einfachen ἐλθεῖν redet, während die beiden Seitenreferenten genauer von Rückkehr berichten. Weist das nicht darauf, dass U_1 sowohl wie U_2 hier ein „zurückkehren" bedeutendes Wort gewählt haben müssen? Wenn das der Fall gewesen, so würde hier Mc ausnahmsweise einmal den unbestimmteren Ausdruck gesetzt haben. Ich halte es aber auch für durchaus möglich, dass das Zusammentreffen der Mt- und der Lc-Darstellung in den synonymen Ausdrücken ἀναχωρεῖν und ὑποστρέφειν ein zufälliges ist, dass beide Evangelisten unabhängig von einander auf den gewiss nicht sehr ferne liegenden Gedanken gekommen sind, dass Jesu Kommen nach Galiläa, aus dem er fortgegangen war, um sich von Johannes taufen zu lassen, eine Rückkehr dorthin bedeutete.

Mt setzt dabei ohne weiteres voraus, dass er wiederum Nazaret aufsucht, wo er aufgewachsen war, vgl. 2, 23. Denn er fährt fort V. 13: Denn er verliess Nazaret und kam und siedelte sich in Kapharnaum an usw. Der Evangelist sieht in dieser Ansiedelung „in den Grenzen Sebulons und Naphthalims" die Erfüllung des Prophetenwortes Jes. 9, 1f. In den Parallelen fehlt dieses atl. Zitat, ebenso wie die Notiz von der Übersiedelung nach Kapharnaum. Nun sind ja für den ersten Evangelisten eine ganze Reihe alttestamentlicher Beweisstellen

charakteristisch, zu denen wir eine Parallele bei den Seitenreferenten vermissen, die daher wohl erst von Mt selber zu seiner Quelle U_1 zugefügt sein werden. Ist doch der häufige Rekurs auf das A. T. weniger für die ältere Zeit des Urchristentums, als für eine spätere Periode desselben charakteristisch, in der namentlich für Heidenchristen der Weissagungsbeweis von besonderem Interesse wurde. Der kurze Bericht über die Übersiedelung nach Kapharnaum an sich kann aber sehr wohl bereits in U_1 gestanden haben und bereits von U_2 als nebensächlich gestrichen worden sein. Ist doch wohl auch im Mc-Evangelium, z. B. 2, 1, vorausgesetzt, dass den eigentlichen Wohnsitz Jesu im Anfange seiner galiläischen Tätigkeit Kapharnaum bildete.

Es wird nun im folgenden der Hauptinhalt seiner Predigt mitgeteilt, bei Mt eingeleitet durch den selbständigen Satz *ἀπὸ τότε (γὰρ)*[1] *ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν.* Mc braucht nur ein Part., *κηρύσσων*, das von dem vorangehenden *ἦλθεν* abhängig ist. Mag diese kürzere Ausdrucksweise auch mehr der älteren Form der Darstellung entsprechen, als die matthäische, Zusatz des Mc wird es aber sein, wenn hier gleich vorweg in der Form eines Objekts zu *κηρύσσων* auf das *εὐαγγέλιον (τῆς βασιλείας)*[2] *τοῦ θεοῦ* als Hauptinhalt der Predigt Jesu hingewiesen wird. Nachdem der erste Verkündiger des Evangeliums, Johannes (vgl. V. 1f.), vom Schauplatz der Geschichte abgetreten, predigt es Jesus selber.

Ich glaube, es kann nun bei unbefangener Betrachtungsweise keinem Zweifel unterliegen, dass die folgende Inhaltsangabe der Predigt Jesu im ersten Evangelium uns in einer ursprünglicheren Form überliefert ist, als bei Mc. Schon, dass hier vom Reiche „der Himmel“ und nicht vom Reiche „Gottes“ die Rede ist, bürgt für grössere Ursprünglichkeit.

---

1) Nur von D gelesen.

2) Die Worte *τῆς βασιλείας* lesen wir zwar nur in ADΓΔ, einer Reihe von Versionen u. a. Wir werden sie aber doch vielleicht nicht als späteren Einschub zu beurteilen haben, — was ja die nächstliegende Erklärung wäre, — sondern als später gestrichen, weil im folg. unter dem, was als Inhalt der Verkündigung Jesu mitgeteilt ist, ja der Hinweis auf das *ἠγγικέναι* des Gottesreiches ausdrücklich vorkommt.

Beide Ausdrucksweisen werden, trotz Zahn z. d. St. in seinem Mt-Kommentar, mit einander durchaus synonym sein, insofern „die Himmel“ eine auf das Judentum zurückgehende Umschreibung für „Gott“ darstellen. Nur der erste Evangelist braucht den Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, viel seltener *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Mc und Lc hingegen nur den letzteren. Bei Mt kommt die Bezeichnung Gottesreich nur an solchen Stellen vor, die keine Mc-Parallele haben: 6, 33(?); 12, 28; 21, 31. 43 (über 19, 24 s. im folgenden zu Mc 10, 25). Da wäre es doch eine sehr eigentümliche Erscheinung, wenn der erste Evangelist, ohne den Ausdruck Gottesreich durchgängig zu vermeiden, ihn doch — nach gewöhnlicher Auffassung — an all den Stellen durch die Bezeichnung Himmelreich ersetzt hätte, an welchen er ihn in seiner griechischen Mc-Quelle las! In Wirklichkeit wird die Sache so liegen, dass der in der rabbinischen Literatur sehr häufig vorkommende Ausdruck Himmelreich — vgl. Dalman, a. a. O. S. 75ff. — in der für Judenchristen bestimmten Schrift U_1 allein gebraucht war und wohl auch auf Jesus selber zurückgeht. Der Verf. von U_2 hat ihn durch die Bezeichnung Gottesreich durchweg ersetzt, da seinen Heidenchristen die Gleichsetzung von Himmel und Gott wohl weniger geläufig war. Der Sprachgebrauch von U_1 und U_2 spiegelt sich hier, wie so oft, wider in Mt einerseits, Mc und Lc anderseits.

Nach Blass hätten hier nur die Worte gestanden *ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Der Bussruf wäre dann später erst in die Stelle eingetragen, sei es aus der Mc-Parallele, sei es aus dem Täuferwort 3, 2. Blass beruft sich für die Streichung des *μετανοεῖτε* auf syr^{cur} syr^{sin} k Justin und Eusebius, auch darauf, dass nachher in der Aussendungsrede 10, 7 Jesus seine Jünger auch nur anweist, die Nähe des Himmelreiches zu verkündigen, ohne ihnen zugleich die Mahnung zur Busse zur Pflicht zu machen. (Cf. Beiträge zur Förderung christl. Theologie IV S. 9f.)

So erwägenswert auch die Blass'sche Streichung zweifellos ist, so ist sie doch keineswegs überzeugend. Es hat immerhin eine gewisse Schwierigkeit, sich vorzustellen, dass hinterher das *μετανοεῖτε* zugefügt worden sei. Anderseits lässt sich die Auslassung des Wortes doch ganz gut aus der Erwägung verstehen,

dass man nicht die Verkündigung Jesu mit der des Täufers auf gleiche Stufe rücken wollte. Die Streichung würde dann wohl schon sehr früh erfolgt und vielleicht als Reaktion gegen eine Zeitströmung zu begreifen sein, nach welcher man den Täufer gegen Jesus auszuspielen, ihn als den älteren, originaleren, etwa gar als den eigentlichen Messias hinzustellen suchte, eine Zeitströmung, deren Spuren wir ja auch sonst im N. T. verfolgen können. Vgl. oben S. 30. Vor allem aber scheint mir der Marcus-Text besser begreiflich, wenn der Bussruf ursprünglich in seiner Quelle gestanden hat. Diese Quelle war ja allerdings nicht unser griechischer Mt, auch nicht dessen aramäische Vorlage U_1, sondern eine Bearbeitung der letzteren. Aber es wäre doch auffällig, wenn der Ruf zur Busse erst in U_2 eingetragen und nicht schon in U_1 enthalten gewesen wäre. Hat Mc in seiner Quelle den Bussruf mit dem begründenden Hinweise auf die Nähe der Himmelsherrschaft gelesen, so hat er in folgender Weise geändert. Das, was ihm, dem die Predigt Jesu vor allem frohe Botschaft ist, als die Hauptsache gilt, stellt er voran: die Erfüllung der Zeit und die unmittelbare Nähe des Gottesreiches, wie er ja wohl in den Worten vorher schon diese Verkündigung als Verkündigung vom Gottesreiche bezeichnet hat. Erst an zweiter Stelle folgt der durch die Nähe des Heiles begründete Appell an den menschlichen Willen, den aber Mc auch nicht auf den Bussruf beschränkt, sondern zugleich in engste Beziehung setzt zu dem soeben angekündigten Heile: sie sollen glauben an das Evangelium.

Schon in der ganzen Anordnung der einzelnen Teile der Verkündigung — erst die Gabe Gottes, dann die Betätigung des menschlichen Willens — zeigt sich, kann man sagen, paulinischer Einfluss der Grundauffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen; viel deutlicher aber in den einzelnen Ausdrücken, die ein plus der Wiedergabe der Worte Jesu bei Mc im Verhältnis zu denen bei Mt bilden. Der Ausdruck: „Die Zeit ist erfüllt"[1]) erinnert an Gal. 4, 4, wo auch die Zeit

---

1) D a b cff^2 g^1 r t (über die beiden letzteren s. Swete, the gospel according to St. Mark S. XCIV) mt haben hier pluralische Ausdrucksweise; vielleicht ist das aber doch als Korrektur zu betrachten, sofern man den Sing. ὁ καιρός nicht recht verstand.

der Erscheinung Christi mit den Worten bezeichnet ist: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.[1])

Dass hier neben der Busse auch der Glaube gefordert wird, erinnert ebenso an Paulus, wie, dass schlankweg „das Evangelium“ ohne Näherbezeichnung des Inhaltes als der Gegenstand erscheint, dem der Glaube gilt. Cf. bei Paulus z. B. Röm. 11, 28. 1. Cor. 9, 14. 2. Cor. 8, 18. Gal. 2, 7. Phil. 1, 5. — πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ in dem Sinne zu deuten: auf Grund der frohen Botschaft glauben, dürfte schwer angehn; πιστεύειν müsste dann hier, was sehr unnatürlich wäre, absolut stehn, ohne Angabe des Glaubensobjekts. Von den Stellen, die B. Weiss im Meyerschen Kommentar z. d. St. für den absoluten Gebrauch von πιστεύειν bei Mc anführt, ist nicht nur 15, 32, sondern auch, in noch höherem Masse, 9,42 textkritisch sehr verdächtig, aber man könnte ja z. B. auf 5, 36 (fürchte dich nicht, glaube nur) hinweisen. Anderseits muss man bedenken, πιστεύειν ἔν τινι in dem Sinne, dass durch ἐν der Gegenstand der πίστις bezeichnet werden soll, kommt schon in LXX mehrfach vor (vergl. Swete z. unserer Stelle), im N. T. Joh. 3, 15. Gal. 3, 26: πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Eph. 1, 13.

Als Gegenstand des Glaubens auf Grund der Freudenbotschaft muss Weiss Jesum selber denken. „Aus der Freudenbotschaft von der Nähe des Gottesreiches soll man die Gewissheit empfangen, dass der Verkünder der Bringer der Heilsvollendung ist.“ Wenn das richtig wäre, so hätte man schon in dem Täufer mit Recht den Messias erblicken müssen.

Die Worte des Lc, die man als Parallele zu unserem Abschnitt ansehen muss — 4, 14. 15 — zeigen im einzelnen wenig Berührungen mit den entsprechenden Worten bei Mt und Mc. Das ὑπέστρεψεν V. 14a bildet ja vielleicht eine Übers.-Var. zu dem ἀνεχώρησεν des Mt (s. oben). Aber eigentümlich sind für Lc der Zusatz ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος und die

---

2) Die Lesart von D usw. hat an Ephes. 1, 10 οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν eine gewisse Parallele. — Mag man nun den Sing. oder den Plur. lesen, jedenfalls bleibt es schlechthin unverständlich, weshalb Mt, „dieser Meister von Weissagung und Erfüllung“ (Joh. Weiss, das älteste Ev. S. 137[1]) diesen Passus übergangen hätte, wenn er in seiner Quelle zu lesen gewesen wäre.

weiteren Worte, die gar keine Berührungen mit der Mt-Mc-Überlieferung zeigen. Jener Zusatz soll wohl schon auf Wundertaten deuten, die Jesus vollbringt, denn nur so erklärt es sich, dass nach V. 14b sich sein Ruf bereits so weit erstrecken konnte. V. 15 ist dann von seiner Lehrtätigkeit geredet, die gleichfalls überall freudigen Beifall findet. Vom Inhalt seiner Lehre ist aber kein Wort erwähnt. Was hier Lc auslässt, ersetzt er offenbar durch die folgende Perikope, in der er die erste Predigt Jesu in Nazaret schildert. V. 18—21 bildet hier eine gewisse Parallele zu Mt 4, 17, Mc 1, 15. Beide Male weist Jesus auf die Erfüllung der messianischen Hoffnungen hin. So erklärt sich die frühe Stelle, an die Lc dieses Erzählungsstück setzt, obwohl V. 23b nicht in den ersten Anfang der öffentlichen Tätigkeit weist, sondern seinem Auftreten in Nazaret eine Wirksamkeit in Kapharnaum vorangehn lässt (umgekehrt wie in Mt 4, 13).

Die Berufung der ersten Jünger.

Mt 4, 18-22. Mc 1, 16—20.

Von Lc ist dieser auch von U_2 gebrachte Abschnitt wohl übergangen im Hinblick auf die anderswoher stammende Erzählung 5, 1—11.

Die Erwähnung des ersten Brüderpaares Simon und Andreas ist bei Mt umständlicher als bei Mc.

Obgleich wir durch die Worte *δύο ἀδελφούς* hinter *εἶδεν* darauf vorbereitet sind, dass die beiden Männer, die nunmehr erwähnt werden, Brüder sind, ist doch noch der zweite als der Bruder des ersten bezeichnet. Bei Mc fehlt die erstmalige Angabe ihres Verwandtschaftsverhältnisses; hier dürfte Mc oder schon U_2 die umständlichere Bezeichnung der von Mt wörtlich wiedergegebenen Quelle verkürzt haben. Das Umgekehrte, die Hinzufügung der Worte *δύο ἀδελφούς* zu einem Texte, in dem an sich schon Andreas als Simons Bruder bezeichnet war, kommt mir weniger wahrscheinlich vor, zumal bei der Berufung des z w e i t e n Brüderpaares, Mt V. 21, Mc V. 19 die beiden Texte in derselben Weise variieren. Dagegen dürften

die Worte *τὸν λεγόμενον Πέτρον*, die Mt, aber nicht Mc hinter *Σίμωνα* bringt, einen Zusatz des ersteren enthalten. In U_2 ist wohl von diesem Beinamen des Simon zum ersten Male erst an der Mc 3, 16 und Lc 6, 14 entsprechenden Stelle[1]) die Rede gewesen, in U_1 dagegen wohl erst in der Vorlage von Mt 10, 2, wo der Name des Simon wie an unserer Stelle mit dem Zusatz *ὁ λεγόμενος Πέτρος* versehen ist, — ein Anzeichen dafür, dass dieser Beiname in der Quelle U_1 wohl nicht vor der 10, 2 entsprechenden Stelle, also noch nicht bei der Berufung der vier ersten Jünger, erwähnt worden war.

Beachte die Übers.-Varr. Mt *περιπατῶν*, Mc *παράγων*, Mt *βάλλειν ἀμφίβληστρον εἴς τι*, Mc *ἀμφιβάλλειν ἔν τινι*, ferner im folgenden Verse bei Mt *ποιεῖν* mit doppeltem Acc., während Mc an Stelle des zweiten Akkusativs eine Infinitivkonstruktion mit *γενέσθαι* darbietet, *ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων*. Mc übersetzt hier vielleicht genauer, Mt in besserem Griechisch.

Mc fährt fort: *καὶ προβὰς ὀλίγον*, Mt *καὶ προβὰς ἐκεῖθεν*. Wohl jedes der beiden Worte *ὀλίγον* und *ἐκεῖθεν* bildet einen Zusatz des betreffenden Evangelisten zu der Quelle; der des Mt ist ganz farblos, der des Mc soll wohl auf das Wunderbare hinweisen, das darin liegt, dass unmittelbar auf die eine Berufung die andere folgt; Jesus braucht nur eine kurze Strecke zu gehn, da bietet sich ihm sogleich die Gelegenheit zur Berufung des zweiten Jüngerpaares. Mt würde aber dies *ὀλίγον* schwerlich ausgelassen haben, wenn er es in seiner Quelle gefunden hätte.

Beide Evangelisten berichten nun von dem zweiten Brüderpaare, dass Jesus sie in dem Fahrzeuge (*ἐν τῷ πλοίῳ*) erblickt. Mc fügt vor diesen Worten noch *καὶ αὐτούς* ein, um so darauf zurückzuweisen, dass Jesus auch das erste Brüderpaar ebendaselbst antraf. Mt anderseits hat hinter den Worten einen Zusatz, nämlich *μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν*, während bei Mc des Vaters erst im nächsten Verse Erwähnung geschieht. Mc wird in diesem Punkte die Quelle getreuer wiedergeben.

---

1) Mc: *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον*, Lc: *Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον*.

Da es in ihr nachher hiess, sie liessen ihren Vater in dem Fahrzeuge zurück (cf Mc), so wird damit vorausgesetzt, dass derselbe sich mit seinen Söhnen im Schiffe befand. Infolgedessen erwähnt das Mt schon hier, wo er von der Tätigkeit der beiden Söhne berichtet. Im Hinblick auf diese vorangehende Erwähnung kann dann Mt V. 22 einfach schreiben: sie verliessen das Fahrzeug und ihren Vater. Bilden aber die Worte *μετὰ Ζεβ. τ. πατρ. αὐτ.* in Mt V. 21 einen antezipierenden Zusatz des ersten Evangelisten, so kann man daraus schliessen, dass die Söldner in der Quelle noch nicht erwähnt waren. Denn dann hätte Mt V. 21, sofern er als Schiffsinsassen ausser den beiden Söhnen noch den Vater erwähnte, ohne dass das für den ganzen Vorgang von besonderer Bedeutung war, doch wohl auch der *μισθωταί* gedacht. Also dürfte *μετὰ τῶν μισθωτῶν* als einer der ausmalenden und gleich dem *ὀλίγον* steigernden Zusätze des Mc zu betrachten sein. Die Verlassenheit des Vaters und die Grösse des Opfers, das die Jünger in der Nachfolge Jesu bringen, wird dadurch zur Anschauung gebracht, dass er, der vorher stets mit seinen Söhnen zusammen war, nun allein auf die Gesellschaft der Mietlinge angewiesen ist. Im folgenden heisst es nun bei Mt: und er berief sie, sie aber verliessen sogleich usw. Bei Mc ist das „sogleich“ von *ἀφέντες* zu *ἐκάλεσεν* hinaufgerückt, was sich leicht erklärt, gerade wenn Mc es in seiner Quelle an der Stelle las, an der es Mt bietet. Wenn wir einige Worte niederschreiben und dabei schon die folgenden im Sinne haben, so kann es vorkommen, dass wir aus diesen ein Wort, das uns auffällt, antezipieren. Das gleiche liegt hier bei Mc vor, sofern er das *εὐθύς* schon bei *ἐκάλεσεν* setzt.[1])

Über die folgenden den Vater und bei Mc auch die Mietlinge betreffenden Worte ist schon gesprochen worden. Schliesslich konstatiere ich noch die Übers.-Varr. *ἠκολούθησαν αὐτῷ* Mt, *ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ* Mc.

1) Bemerken muss ich allerdings, dass, was in diesem Abschnitte über Zusätze des Mc gesagt ist, möglicher Weise schon für U_2 gilt. da die Kontrolle einer direkten Lc-Parall. fehlt.

Jesu Auftreten in der Synagoge von Kapharnaum.

Mc 1, 21—28. Lc 4, 31—37.

Lc beginnt mit den Worten *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας.* Mc: *καὶ εἰσπορεύονται*[1]) *εἰς Καφαρναούμ.* Bei Lc kommt Jesus aus der Mitte des galiläischen Plateaus — der Umgegend von Nazaret — zum Strande des Sees Genezaret herab, daher *κατελθεῖν.* Bei Mc befindet er sich bereits vorher am Seeufer. Bei Lc ist er allein, — von Jüngerberufungen ist noch nichts berichtet — bei Mc, wie in U, sind bereits vier Männer seine ständigen Begleiter. Daher der Plural, wo Lc den Singular setzt. Ob der Plural oder der Singular in der Quelle das Ursprüngliche war, mag dahingestellt bleiben: jedenfalls war wohl nur allgemein von einem Kommen die Rede, das Mc näher als ein Hineinkommen, Lc als ein Herabkommen bestimmt.

Dass Kapharnaum als Stadt Galiläas[2]) näher charakterisiert wird, ist wohl Zusatz des Lc. Die Stadt ist freilich bereits 4, 23 erwähnt, ohne dass dabei der Evangelist Gelegenheit hatte, über ihre Lage etwas Näheres auszusagen.

Lc fährt fort: *καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν,* Mc *καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.*

Zusätze des Mc sind *εὐθύς* und *εἰς τὴν συναγωγήν* (*εἰς* nach hellenistischem Sprachgebrauch = *ἐν*). *ἐν τοῖς σάββασιν* bei Lc und der blosse Dativ *τοῖς σάββασιν* bei Mc sind Übers.-Varr.[3]), desgl. *ἐδίδασκεν* Mc und *ἦν διδάσκων* Lc. Hier hat der dritte Evangelist einmal die wörtlichere Übersetzung aus

---

1) Dgr, einige Versionen und Minuskeln lesen, wohl in Angleichung an die umgebenden Präterita, das Imperfekt.

2) D fügt sogar noch aus Mt 4, 13 hinzu: *τὴν παραθαλάσσιον ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ.*

3) Dass hier Lc den Plural des Mc missverstanden und als eigentlichen Plural gefasst haben sollte — er lehrte sie an den Sabbaten —, ist ein Missverständnis Wernles (die synoptische Frage S. 23). Auch das *ἦν διδάσκων* führt nicht auf eine derartige Deutung (s. oben). Hätte W. recht, so müsste notgedrungen V. 33 eine Zeitbestimmung des Inhalts enthalten, dass das folg. an einem bestimmten Sabbat vor sich ging. Doch das ist nicht der Fall. Über den weiteren Irrtum W.'s, dass nachher V. 36 nicht, wie bei Mc, mehr auf die Lehre Jesu zurückgegriffen sei, s. z. d. V.

dem Aramäischen, *εἶναι* mit dem Part. des Praes., die sonst bei Mc so häufig ist.[1]) Beide Imperff. haben Aorist-Bedeutung.

Die folgenden Worte lauten zunächst bei beiden Berichterstattern gleich: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.* Dann kommen wieder Übers.-Varr. *γὰρ* bei Mc, *ὅτι* bei Lc, *ἦν διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων* (Mc) und bei dem hier offenbar freier übersetzenden dritten Evangelisten *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.* Statt *ὁ λόγος* erwartete man nach der Mc-Parallele *ἡ διδαχή*. Doch vermeidet Lc dieses Wort offenbar, weil er es unmittelbar vorher gebraucht hat.

Dass die letzten Worte bei Mc, die Entgegensetzung Jesu gegen die Schriftgelehrten (*οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*)[2]) bei Lc nicht zu finden sind, hat seine Parallele an anderen Orten des Evangeliums, an denen gleichfalls Schriftgelehrte, resp. Pharisäer nicht erwähnt sind, während sie bei Mt an entsprechender Stelle namhaft gemacht sind. Vgl. Mt 3, 7 und Lc 3, 7; Mt 12, 24 (vgl. Mc 3, 22) und Lc 11, 15; Mt 12, 38 und Lc 11, 29; Mt 16, 2 (vergl. Mc 8, 11 f) und Lc 12, 54; Mt 15, 14

---

1) Blass schreibt zu dieser Verbindung von *εἰμί* mit dem part. praes. zur Umschreibung des verbum finitum in seiner Grammatik des Ntl. Griechisch[2] § 62, 2: „Man kann hier aus der klassischen Sprache manches vergleichen, ... gleichwohl wird man nicht umhin können, bei dem Mangel analoger Entwickelung auch in der hellenistischen Sprache zumal für das Imperf. einen Einfluss des Aramäischen anzuerkennen, da dieses sich solcher Umschreibung in ausgedehntem Masse bedient“. In der Anmerkung fügt dann Bl. noch hinzu: „Wohl indem diese Schriften: Mt Mc Lc und der 1. Teil der Acta direkt aus aramäischen Vorlagen übersetzt sind.“ Über die häufige Verwendung der Umschreibung des verbum finitum durch הֲוָה mit dem Part. im Aramäischen s. auch Dalman a. a. O. I. S. 28, der zugleich darauf aufmerksam macht, dass in den Reden Jesu allerdings diese Umschreibung fast gänzlich fehlt. Blass verweist noch auf Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus III S. 113 f. Hier heisst es: „Vergleicht man mit dem Befund der Papyri die ausserordentliche Häufigkeit der partizipialen Periphrase im N. T. — . . ., so wird man nicht umhin können, den neutestamentlichen Sprachgebrauch in diesem Fall von demjenigen der *κοινή* zu trennen und aus hebräisch-syrischer Verwendung des Partizipiums herzuleiten“.

2) *καὶ* vor *οὐχ*, das gewöhnlich gelesen wird, dürfte mit D gr* b c d e zu streichen sein.

und Lc 6, 39. Teils werden ihm diese Stellen ohne nähere Bezeichnung der betr. Persönlichkeiten überliefert sein, teils wird er nicht mehr das genügende Interesse an Schriftgelehrten und Pharisäern genommen, resp. bei seinen Lesern vorausgesetzt haben. So hier.

Nun haben wir zu unserem Passus noch eine Parallele am Schlusse der Bergpredigt Mt 7, 28^b 29: (*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*) *ἐξεπλήσσοντο* (*οἱ ὄχλοι*)[1]) *ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.* Die Stelle lautet genau so wie bei Mc, mit Ausnahme der vier gesperrt gedruckten Worte, die bei Mt ein plus gegenüber dem Mc-Texte darstellen. Diese Mt-Stelle zeigt, dass der betr. Passus nicht erst in U_2, sondern bereits in U_1 gestanden hat, und bestätigt uns, dass Lc aus U_2 freier übersetzt hat als Mc, während die Übereinstimmung zwischen Mc und Mt auf wörtliche Übersetzung zurückzuführen ist.

An welcher Stelle stand nun aber unser Passus in U_1? Offenbar weder an der, die er jetzt bei Mt hat, — denn die Bergpredigt wird das Urevangelium nicht enthalten haben — noch in dem Mc-Lc-Zusammenhange. Denn von dem Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum berichtete U_1 wohl noch nichts, da sich sonst ein entsprechender Abschnitt in Mt erhalten haben würde. Nun ist auffällig, dass der bei Mt auf die Berufung der ersten vier Jünger folgende Passus 4, 23—25, der Jesu lehrende und heilende Tätigkeit ausführlicher schildert, bei Lc und Mc an der entsprechenden Stelle überhaupt keine, und an einer etwas späteren Mc 1, 39 und Lc 4, 44 eine nur dürftige Parallele hat. Aus einer andern Vorlage als U_1 wird aber der Abschnitt Mt 4, 23—25 schwerlich stammen, denn er enthält nur eine allgemeine Schilderung des Wirkens Jesu, ohne wirklich konkrete Einzelzüge, so dass es schwer vorstellbar ist, dass Mt diesen Abschnitt aus anderer Quelle in seine Übersetzung von U_1 sollte eingearbeitet haben.

Nun haben wir in einem späteren Zusammenhange der

---

1) Die Worte *οἱ ὄχλοι* bilden möglicher Weise eine Glosse, cf. Merx z. d. St.

Evangelien in dem Abschnitt Mt 15, 29—31 und der Parallele Mc 7, 31—37 die auffallende Erscheinung, dass Mt eine ganz allgemeine Schilderung der heilenden Tätigkeit Jesu gibt, Mc dieselbe aber im wesentlichen auf die Mitteilung eines konkreten Einzelfalles beschränkt und nur im letzten Verse (37) andeutet, dass es sich hier um ein Beispiel für viele handelt.

Nichts hindert uns anzunehmen, dass dort nicht erst Mc an seiner Vorlage geändert hat, sondern bereits U_2. Dann haben wir nämlich ein ganz ähnliches Verhältnis des Textes von U_2 zu U_1 wie an unserer Stelle. An dieser folgte in U_1 auf die Erzählung von der Berufung der vier ersten Jünger ein Abschnitt, der ganz allgemein Jesu Umherziehen in Galiläa, seine heilende und lehrende Wirksamkeit und das Aufsehen, das er erregte, zu schildern suchte. Und diese Darstellung wird mit den Worten geschlossen haben, die wir jetzt bei Mt in 7, 28b, 29, bei Mc in 1, 22, bei Lc in 4, 32 finden.[1]) In U_2 ist nun ähnlich wie in dem zitierten spätern Passus an Stelle der allgemeinen Schilderung die eines Spezialfalles der lehrenden und heilenden Wirksamkeit Jesu getreten, die Schilderung der Szene in der Synagoge von Kapharnaum, die uns Mc 1, 21—28 sowie Lc 4, 31—37 auf Grund von U_2 aufbehalten haben.

Der Verfasser von U_2 schöpfte dabei offenbar aus der mündlichen Tradition. Manches in dieser Erzählung führte darauf, dieselbe in die Anfangszeit des Wirkens Jesu zu setzen. Sie spielte in Kapharnaum, ebenda, wo Jesus nach einer von U_2 wohl in seiner Vorlage gelesenen Notiz der Quelle (cf. Mt 4, 13) nach seiner Rückkehr vom Jordan und kurzem Verweilen in Nazaret längeren Aufenthalt nahm.

Aus der Darstellung von U_1 war in U_2 nur jener Passus von dem Erstaunen über die Lehre Jesu geblieben, und diese

---

1) Mt 7, 28b wird hier unmittelbar auf 4, 25 gefolgt sein. Also: und es folgten ihm viele Volksmassen aus Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und von jenseits des Jordan, und sie erschraken über seine Lehre, denn er redete usw. Der ganze Abschnitt war dann so gegliedert, dass zunächst kurz auf das hingewiesen war, was Jesus als Prediger wie als Arzt den Leuten bot (= Mt 4, 23), dann war geschildert, wie sie auf seine heilende Tätigkeit (= Mt 4, 24), und wie sie auf seine Verkündigung (= Mt 4, 25; 7, 28b, 29) reagierten.

selber als die Lehre eines, der Vollmacht hatte, im Gegensatz zur Lehrweise der Schriftgelehrten charakterisiert. Ausserdem war der Anfang des Passus an einer späteren Stelle als Übergang benutzt worden (Mc 1, 39. Lc 4, 44). Wir haben hier also das erste Beispiel dafür, — andere werden folgen — dass U_2 eine Stelle von U_1 auslässt, um sie an späterer Stelle gelegentlich zu verwenden. Mt hat den ganzen Passus aus seiner Quelle getreu übernommen, nur zwischen den Worten: „und es folgten ihm grosse Volksmengen aus Galiläa, Dekapolis, Jerusalem, Judäa und jenseits des Jordan" und den weiteren: und sie erschraken über seine Lehre, — die Bergpredigt mit kurzer Einleitung 5, 1f und überleitender Bemerkung am Schluss 7, 28a zwischen eingefügt.

Lc fährt fort V. 23: *καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμόνιον ἀκάθαρτον,* Mc V. 23: *καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ.* Ob das *εὐθύς* des Mc als Zusatz zu der Quelle zu beurteilen ist, muss sehr fraglich erscheinen; es fällt bei Mc vor dem folgenden *ἦν* auf und ist hier ebenso gebraucht wie das *εὐθύς* Mt 3, 16, s. zu d. St. S. 36 f. Es hat deshalb wohl schon in der aramäischen Quelle das entsprechende Wort gestanden und ist von Lc gestrichen worden. *ἐν πνεύματι* bei Mc und *πνεῦμα ἔχων* bei Lc sind Übers.-Varr. Die beiden hinter *πνεῦμα* folgenden Worte bei Lc sind wohl mit D im Acc. zu lesen statt, wie gewöhnlich, im Gen., also *ἔχων πνεῦμα δαιμόνιον ἀκάθαρτον.* Die Beziehung dieser drei Accusative zu einander wird am besten klar, wenn wir uns *δαιμόνιον* als Substantiv in Klammern gesetzt denken, als Erklärung für das hier in ungewöhnlichem Sinne gebrauchte Wort *πνεῦμα.* In wörtlicher Wiedergabe der Quelle hätte Lc, wie der Text des Mc zeigt, nur schreiben dürfen: *πνεῦμα ἀκάθαρτον.* Lc rechnet aber offenbar mit der Möglichkeit, dass seinen Lesern *πνεῦμα* in dem hier gemeinten Sinne nicht geläufig war. Der Ausdruck *ἔχων πνεῦμα ἀκάθαρτον* konnte missverstanden werden, als ob es sich hier nur um einen schlechten Menschen und nicht um ein Wesen aus der Dämonenwelt handele. Daher fügt er als Erklärung hinter *πνεῦμα* gewissermassen in Parenthese hinzu *δαιμόνιον. ἀκάθαρτον* gehört dann zu *πνεῦμα*, nicht zu *δαιμόνιον.*

Nachdem Lc hier einmal den Ausdruck πνεῦμα erklärt hat, gebraucht er ihn im folgenden öfters ohne eine derartige Näherbezeichnung, falls er nicht einfach δαιμόνιον schreibt.

Mc fährt fort: καὶ ἀνέκραξεν (wofür D übrigens ἐνέκραξεν liest) λέγων, ebenso Lc, nur dass er φωνῇ μεγάλῃ statt des einfachen λέγων schreibt. Hierin dürfte eine Antezipation seitens des dritten Evangelisten liegen. Denn in der Quelle war wohl von einem lauten Schrei des Dämonischen erst beim Ausfahren des Dämon berichtet (cf. Mc V. 26).

Noch bevor Jesus überhaupt dem Dämon seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, wehrt dieser ihn ab. Dieses Abwehrende liegt ja an sich schon in der Frage: was haben wir mit dir zu schaffen? Lc verstärkt es noch durch den Zusatz von ἔα.[1]) Dies Gebaren der Dämonischen setzt doch wohl voraus, dass Jesus bereits Dämonenaustreibungen vollzogen hat, wovon allerdings Mc nichts berichtet, wie es auch in U_2 noch nicht berichtet zu sein scheint, wie andrerseits die Erzählung von der kolossalen Ausbreitung des Rufes Jesu in der Umgebung, ferner das Drängen der Kranken zu ihm am Abende eine umfassendere Tätigkeit seinerseits voraussetzt, alles Beobachtungen, die es bestätigen, dass wir es hier mit einem in einen älteren Zusammenhang später eingesetzten Passus zu tun haben.

Auffällig ist es auch, dass der Dämon hier im Plural[2]) von sich redet. Dass eine ganze Reihe böser Geister von dem Kranken Besitz genommen habe, wie nach dem Mc-Lc-Bericht bei dem gerasenischen Besessenen, ist hier nicht gesagt; nur ein Dämon wird im folgenden ausgetrieben. Der Plural kann sich daher nur so erklären, dass sich der unreine Geist mit seinesgleichen solidarisch fühlt. Durch das Auftreten Jesu droht, wie sich wohl bereits gezeigt hat, nicht nur einzelnen bösen Geistern, sondern dem ganzen Heere der Dämonen Verdrängung aus den bisher eroberten Positionen. Gottes Reich kämpft gegen Satans Reich. Die Stelle erinnert

---

1) ἔα dürfte direkt als Imperativ von ἐάω abzuleiten sein; 22, 51 findet sich die entspr. Pluralform ἐᾶτε ἕως τούτου.

2) Mc führt ihn ganz strikte durch (ἡμῖν, ἡμᾶς, οἴδαμεν). Bei Lc steht allerdings οἶδα statt οἴδαμεν.

an einen späteren, wohl aus U_1 stammenden Passus Mt 8, 29. Hier richten die zwei gadarenischen Besessenen an Jesus die Frage: τί ἡμῖν καὶ σοί; und fahren fort: bist du gekommen, vor der Zeit uns zu quälen? Es fragt sich, ob jene Stelle dem Verf. von U_2 hier vorschwebt. In der eigentlichen Parallele — vgl. Mc 5, 7, Lc 8, 28 — scheint er sich allerdings etwas anders ausgedrückt zu haben. Da es sich nach seiner Auffassung nur um einen Besessenen handelte, lautete die Frage wohl: was haben ich und du mit einander zu schaffen? Auch haben hier die Worte von U_1: bist du gekommen usw. keine Parallele, an ihre Stelle war wohl eine Bitte des Dämonen an Jesus getreten, ihn nicht zu quälen. Es erscheint mir daher doch recht gekünstelt, an unserer Stelle eine Reminiszenz an jenen späteren Passus anzunehmen. Vielmehr wird es sich wohl nur um eine Berührung der mündlichen Tradition, aus der U_2 hier schöpft, mit der in U_1 vertretenen handeln. Die Ähnlichkeit der Formulierung erklärt sich zum Teil offenbar durch den Einfluss der alttestamentlichen Stelle I. Reg. 17, 18, auf die schon Volkmar [1]) aufmerksam gemacht hat, wo die Mutter des kranken Kindes, in deren Haus Elias getreten ist, ihm zuruft: τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρός με τοῦ .... θανατῶσαι τὸν υἱόν μου; Höchstens in dem Umstand, dass an unserer Stelle der Dämon im Plural von sich redet, könnte man eine Berührung der unserer Geschichte zu Grunde liegenden mündlichen Tradition mit der von den beiden gadarenischen Besessenen erblicken. Aber, wie oben gezeigt, hat der Plur. auch im Munde des einen Dämons seinen guten Sinn.[2])

---

1) Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien S. 88.

2) Von anderer Seite werden die Berührungen zwischen unserer Stelle (Mc 1, 24 = Lc 4, 34) einerseits und Mt 8, 29 anderseits dadurch erklärt, dass Mt die Geschichte vom Dämonischen in Kapharnaum, die er auch schon in seiner Quelle gelesen haben soll, und die vom gadarenischen Besessenen kombiniert habe: daher statt eines Verrückten bei ihm zwei. Bei der Besprechung jener Geschichte wird ausgeführt werden, wie unnatürlich und unwahrscheinlich ein solches Kombinationsverfahren des Mt wäre. Man weist u. a. auf die Verwandtschaft zwischen Mt 8, 29 und Mc 1, 24 hin; es wäre nun sehr eigentümlich, wenn sich Mt an jener Stelle

Angeredet wird Jesus von dem Dämonischen an unserer Stelle bei Mc sowohl wie Lc als Jesus von Nazaret, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ[1]). Wenn dann der Dämon als sein wahres Wesen bezeichnet, welches er (und seinesgleichen) im Unterschiede von andern kennt, dass er der Heilige Gottes ist, so ist damit doch wohl die Messianität von Jesus ausgesagt. Auch Joh. 6, 69 ist ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Messiasbezeichnung. An sich könnte der Ausdruck ja auch, wenn wir ihn vokativisch verstehn, einen beliebigen Gottesmann bedeuten. Aber Stellen wie 1, 34 und insbesondere 3, 11 zeigen doch, dass hieran nicht zu denken ist. Hier wie dort erkennen die Dämonischen Jesum als den Messias und fürchten sich vor ihm.

Nun hat freilich neuerdings Wrede in seiner Schrift: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, diese Messiaserkenntnis der Dämonischen mit sehr beachtenswerten Gründen für unhistorisch erklärt, vgl. insbes. S. 22—32. Und in der Tat ist sie von der Gesamtanschauung aus, den ein grosser Teil der wissenschaftlichen Theologen über den Verlauf des Lebens Jesu hegt, schwerlich zu begreifen. Wenn vor der Szene bei Cäsarea Philippi noch niemand, auch die vertrautesten Jünger nicht, die andauernd Zeugen der Worte und Taten Jesu waren, in ihm den Messias erblickten, die Geistesgestörten sollten es en masse getan haben? Wir würden damit vor einem völligen psychologischen Rätsel stehn. Mag die gewaltige Persönlichkeit Jesu auch auf die Besessenen nicht ohne Eindruck geblieben

---

von diesem Mc-Verse abhängig gemacht hätte und doch bei ihm der Plural leicht begreiflich, bei Mc aber auffällig wäre, da es sich bei Mt um zwei, bei Mc um einen Besessenen handelt.

1) In D ist allerdings an dem letzten Worte herumkorrigiert: D* hat statt des zweiten α ein ο, D² ein ω. An den beiden anderen Stellen, an denen das Wort im Lc-Evangelium vorkommt, schwankt die Lesart zwischen Ναζαρηνός und Ναζωραῖος, das erstere ist in 18, 37 durch Dgr 1, 131, 209 a vg Or (eil lesen nazorenus), in 24, 19 durch ℵ BL u. lat. Versionen (f: nazorenus), also jedesmal durch eine andere Handschriftengruppe vertreten, so dass wohl wenigstens noch an einer dieser Stellen auch Ναζαρηνός gelesen werden muss, die Lesart Ναζαρηνός in unserem Verse also nichts Auffälliges an sich hat und keine Abhängigkeit vom griechischen Mc-Text, wie man gemeint hat, verrät. In den Act kommt das Wort nur in der Form Ναζωραῖος, resp. Ναζοραῖος vor.

sein; dass dieser Eindruck gerade bei ihnen sich zu der bestimmten Ueberzeugung von der Messianität Jesu verdichtet haben sollte, ohne dass andere Faktoren dabei mitwirkten, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Aber auch angenommen, dass sie ihn von sich aus als den Messias erkannten, und er von ihnen häufig als solcher angeschrieen wurde, was doch trotz des diesbezüglichen Verbotes jedenfalls nach 3, 11 der Fall war, — sollte diese Tatsache nicht die geistig Normalen, insbesondere die Jünger, zum Nachdenken angeregt haben, so dass sie schon vor jener Szene an den Jordanquellen zu der gleichen Erkenntnis gelangten?

Nun ist freilich zu beachten, dass unsere Geschichte von der Heilung des Dämonischen in der kapharnaitischen Synagoge in U_1 noch keine Stelle gefunden hat, ebensowenig, wie wir sehen werden, die Verse 1, 34 und 3, 11, die von der Messiaserkenntnis der Dämonen im allgemeinen handeln. Es legt sich daher die Frage nahe, ob diese ganze Vorstellung nicht erst auf Rechnung des Verfassers von U_2 zu setzen sei, der sie dann auf Grund irgend welcher dogmatischen Reflexionen gebildet haben würde.

Diese radikale Lösung der Schwierigkeit hat aber wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Aus den Fingern wird sich niemand eine solche Vorstellung gesogen haben. Auch der Gedanke, dass Jesus als Gottessohn einer höheren, transzendentalen Welt angehörig, den in dieser Welt heimischen Geistern bekannt gewesen sein müsse, hilft nicht recht weiter. Denn einmal fragt sich mir, ob wirklich einer der synoptischen Berichterstatter einen solch streng metaphysischen Begriff von der Gottessohnschaft des auf Erden wandelnden Jesus gehabt hat, und sodann würde, worauf J. Weiss, Das älteste Evangelium S. 145 aufmerksam gemacht hat, das wenige, was wir sonst von urchristlichen Gedanken über das Verhältnis der Welt der bösen Geister zu dem irdischen Jesus wissen, vgl. z. B. 1. Cor. 2, 8, eher darauf führen, dass sie ihn in seiner vollen Würde nicht erkannt haben. Wenn trotzdem der Verf. von U_2 gerade die Dämonen als Träger einer derartigen Erkenntnis sich vorstellt, so wird das seinen Grund doch irgendwie in der geschichtlichen Überlieferung haben müssen. Auch U_1 be-

richtet uns von der Heilung zweier gadarenischer Besessener, die Jesum als Gottessohn anrufen, vgl. Mt 8, 28—34, parallel Mc 5, 1—20, Lc 8, 26—39. Und ebenso wie jene, wird auch die vorliegende Geschichte im wesentlichen als geschichtlich betrachtet werden dürfen. Immerhin scheint es sich ursprünglich nur um einzelne Fälle derartiger Messiaserkenntnis gehandelt zu haben, die dann freilich sehr leicht von dem Verf. von U_2 verallgemeinert werden konnten. Besondere dogmatische Reflexionen brauchen wir deswegen bei ihm nicht vorauszusetzen. Gehört es doch nun einmal zum Wesen späterer Tradition, dass sie mit lebhafteren Farben malt, wozu auch die Verallgemeinerung von Einzelzügen zu rechnen ist.

Haben aber einzelne Besessene Jesum schon lange vor jener Szene bei Cäsarea Philippi als Messias angerufen, so können sie dazu nur durch das veranlasst worden sein, was sie geistig normale Menschen über Jesus reden hörten. Zum mindesten die Eventualität, dass Jesus der Messias sein könnte, muss in den entsprechenden Kreisen lebhaft erwogen worden sein. Erst unter Voraussetzung einer gewissen Erregung des Volkes über diese Frage wird das Verhalten der betr. Dämonischen psychologisch erklärlich. Diskutierte man aber in einzelnen Volkskreisen darüber, ob Jesus der Messias sei, so werden am wenigsten die Jünger von diesen Erörterungen unberührt geblieben sein. Welche Bedeutung dann dem Bekenntnisse innewohnt, das Petrus erst bei Cäsarea Philippi ablegt, darüber s. zu Mc 8, 29f.

Der dritte Evangelist fährt fort V. 35a: *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ*. Ebenso Mc V. 25, nur dass hier *λέγων* auf Grund von ℵ* A* zu streichen ist und statt *ἀπό* die Präp. *ἐκ* als Übers.-Varr. erscheint. — Dass hier Jesus dem Dämon Schweigen gebietet, könnte an sich nur als Einleitung des Heilungsverfahrens gedeutet werden, doch die gleichfalls aus U_2 stammenden Stellen 1, 34 und 3, 11 zeigen, dass es sich für Jesus auch hier, wie bei den sonstigen Wundern, um Aufrechterhaltung seines Messiasgeheimnisses handelt (s. zu den Stellen, vgl. auch Wrede a. a. O. S. 33 Anm. 1.).

Bei Lc heisst es nun weiter: *καὶ ῥίψας αὐτὸν τὸ δαι-*

μόνιον εἰς [*τὸ*] *μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ, μηδὲν βλάψας αὐτόν.*[1]) Bei Mc wird gewöhnlich gelesen: *καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.* Recht umständlich lautet hier der Text von D (ähnlich e ff[2]): *καὶ ἐξῆλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ σπαράξας αὐτὸν καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.* Dieser Text erklärt sich entweder aus der Nachlässigkeit eines Abschreibers: dann hat derselbe nach dem Befehlswort Jesu sogleich das Herausgehn des unreinen Geistes berichtet, ohne zu beachten, dass nach seiner Vorlage der Geist sich vorher noch in zweifacher Weise bemerkbar machte, ist dann aber, noch bevor er das *ἐξ* [oder *ἀπ'*] *αὐτοῦ* zu *ἐξῆλθεν* zugefügt, auf seinen Fehler aufmerksam geworden und hat nun nochmals den Satz von vorne begonnen, dann aber die bereits geschriebenen Worte zu streichen vergessen. Man wird das Künstliche dieser Erklärung nicht verkennen dürfen. Wahrscheinlicher ist mir daher, dass hier D den ursprünglichen Mc-Text bietet. Trotz seiner Umständlichkeit ist derselbe doch wohl verständlich, wenn man das zweite *καὶ* durch: und zwar übersetzt; der unreine Geist fuhr aus, und zwar fuhr er aus ihm aus, nachdem usw. Solche Umständlichkeiten in der Mc-Darstellung sind nicht beispiellos, cf. 2, 16; 3, 7 f. 14—16; 6, 49, 50a; 10, 32; 15, 24 f. Die spätere Verkürzung dieses Textes würde sich dann recht leicht begreifen. Was die übrigen Varianten des D-Textes anlangt: der Gebrauch von *κράξαν* statt *φωνῆσαν* und *ἀπ' αὐτοῦ* am Schlusse des Satzes statt *ἐξ αὐτοῦ*, so haben sie auch sonst ihre Parallelen, z. B. lesen *κράξαν* statt *φωνῆσαν* A C *Γ Δ* u. a. Vielleicht ist *φωνῆσαν* statt *κράξαν* wegen des folgenden Dativs *φωνῇ* später eingesetzt.

Dem *σπαράσσειν* bei Mc entspricht bei Lc das *ῥίπτειν εἰς μέσον*, wenn auch die beiden Vorstellungen wohl nicht ganz dieselben sind. Von einem lauten Aufschrei des Dämons berichtet hier Lc nichts; offenbar, weil Jesus ihm Schweigen geboten hat. In seiner Darstellung ertönt die *φωνὴ μεγάλη* des

---

1) *ῥίψας* und *βλάψας*, ad sensum zu *δαιμόνιον* konstruiert, wohl mit D* zu lesen, statt der neutrischen Formen, wie gewöhnlich geschieht. Vor *μέσον* fehlt in D*ΓΔ* u. a. der Art. Das bei D[gr] darauf folgende *ἀνακραυγάσαν τε* ist wohl Glosse.

Dämons bereits V. 33 vor dem Gebote Jesu. Zusatz des Lc ist die Bemerkung, dass der Dämon, trotzdem er sich so ungeberdig zeigt und den Kranken zu Boden wirft, ihm doch keinen Schaden zufügt; im Sinne des Evangelisten ein Zusatz, der offenbar den Einfluss Jesu auf die Dämonen in ein noch schärferes Licht treten lassen soll. Der Dämon wagt es nicht einmal, beim Ausfahren aus dem Kranken diesen zu verletzen.

Lc fährt fort: *καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας*, Mc nach der gewöhnlichen Lesart: *καὶ ἐθαμβήθησαν*[1]) *ἅπαντες*. Interessant ist hier die Varr. *θαμβεῖν* (resp. — *εῖσθαι*) bei Mc und *θάμβος γίνεται ἐπί τινα* im dritten Evangelium. Zweifellos stellt hier das lukanische Griechisch den stilistisch ungelenkeren, — wohl der aramäischen Vorlage näher stehenden Ausdruck dar. Hätte Lc in seiner schriftlichen Quelle einen griechischen Text *ἐθαμβη(θη)σαν* vor sich gehabt, so würde er schwerlich an dem Ausdruck in der Weise geändert haben.

Wir lesen nun weiter bei ihm: *καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες*, bei Mc: *ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας*. Auch hier stellt die Konstruktion des Mc mit *ὥστε* im Vergleich zu der parataktischen Ausdrucksweise des Lc offenbar das bessere Griechisch dar. Beachte die fünf Übers.-Varr., die in den Worten liegen: *καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συνζητεῖν αὐτοὺς πρὸς ἑαυτοὺς* einerseits, und *καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους* anderseits.[2]) Es ist dies eine von denjenigen Stellen, die am deutlichsten beweisen, dass beide Evangelisten auf eine nicht griechische Vorlage zurückgehen.

Der Anfang der Worte, die nun das Volk spricht, ist im

---

1) D u. Or lesen das intrans. Aktiv *ἐθάμβησαν*. Im klassischen Griechisch ist *θαμβεῖν* in intrans. Bed. ein poetischer Ausdruck. So konnte es hier sehr wohl am Platze sein. Denn die hellenistische Prosa ist nicht arm an Wörtern, die im klassischen Griechisch als poetische vorkommen. Vgl. Thumb, die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus S. 217 f., auch S. 294 f. An den beiden andern Stellen, an denen bei Mc das Verbum vorkommt, lesen wir allerdings nur das Passivum *θαμβεῖσθαι* 10, 24. 32. Doch kommt das Aktivum in Act 9, 6 im textus receptus vor.

2) *συνζητεῖν* kommt auch bei Lc vor: 22, 23; 24, 15; *συλλαλεῖν* auch bei Mc: 9, 4.

zweiten Evangelium in sehr verschiedenartiger Weise überliefert, bei Lc hingegen steht der Text fest. Gehen wir daher von diesem aus: *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται.*

ὁ λόγος hier als das, worüber gesprochen wird = Sache zu deuten, ist ja an sich nicht unmöglich, da das Wort jedenfalls auch Mc 1, 45 Act 8, 21 in diesem Sinne vorkommt, man muss aber bedenken, dass unsere Worte: *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ κτλ.* offenbar dem Passus V. 32 *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* entsprechen. Das wird durch die Mc-Parallelen bestätigt. Denn wie dort den Worten *ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* bei Mc *ἦν διδάσκων* entsprach, so dürfte hier, mag man nun im zweiten Evangelium lesen, wie man will, dem lukanischen *λόγος* bei Mc V. 27 *διδαχή* entsprechen.[1])

Mithin werden wir in der Annahme nicht fehlgehn, dass das Wort *λόγος* an unserer Stelle synonym mit *διδαχή* zu verstehn ist und nicht = Sache. Bevor wir uns aber klar zu machen suchen, woran hier des Näheren der Evangelist denken mag, wollen wir den ursprünglichen Text der Mc-Parallele zu eruieren suchen.

Man glaubt ihn jetzt gefunden zu haben in der von ℵBL und einigen Minuskeln dargebotenen Lesart *τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.* Dabei machen die einen, wie Swete, schon hinter *καινή* ein Kolon, andere, wie Holtzmann, erst hinter *ἐξουσίαν.* Letzteres würde mir natürlicher erscheinen, ich würde dann allerdings die Worte *κατ' ἐξουσίαν* nicht, wie Holtzmann, von *καινή* abhängig denken, sondern von *διδαχή*, entsprechend der Bemerkung des Evangelisten V. 22 *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων.* Auffällig bleibt es in jedem Falle, dass hier nach der soeben vorangegangenen, die Zuschauer jedenfalls höchst aufregenden Heilung, auf die das *τοῦτο* in *τί ἐστιν τοῦτο* offenbar Bezug nimmt, die Gedanken der Anwesenden sich doch zunächst auf die neue Lehre richten, die Jesus vorher vorgetragen hat, und dann erst auf das Heilwun-

1) Ähnlich korrespondiert *διδάσκειν* Mc 8, 31 mit *εἰπεῖν* Lc 9,22 und 4, 2 mit *λαλεῖν* Mt 13, 3.

der. Diese Art der Darstellung ist um so auffallender, als ja Mc den Eindruck, den Jesu Rede auf das Volk macht, bereits vorher geschildert hat V. 22.

Nun gibt es aber noch andere Lesarten unserer Stelle, die erst von den Worten *καὶ τοῖς πνεύμασιν* an mit der soeben besprochenen übereinstimmen.[1]) Einmal fehlt der Satz *τί ἐστιν τοῦτο* in D, einigen Minuskeln und it codd, sowie in syr^{sin} und der armenischen Übersetzung. Was dann den weiteren Text anlangt, so fahren A C *Γ Δ* f vg syr^{p} arm go u. a. fort: *τίς ἡ διδαχὴ*[2]) *ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πν. κτλ.*

Man nimmt nun gewöhnlich an, dass dieser Text durch Konformation an den Lc-Text (Anfang mit *τίς*, nachher *ὅτι* im Texte) entstanden sei, beachtet dabei aber nicht, welch eigentümliche Schwierigkeiten dann dieser Text darbietet. Dass Jesus hier den Dämonen erfolgreich gebietet, erscheint als Ausdruck seiner neuen Lehre. Der Lc-Text hingegen war in jedem Falle leicht verständlich, denn wenn man auch *λόγος*, wie gezeigt, am besten im gewöhnlichen Sinne, nicht = Sache versteht, so konnte man den Ausdruck ja leicht auf das vorangehende Befehlswort beziehen, das Jesus zu dem Dämon redet.

Ich glaube, wir müssen den Text bei Mc, den A C *Γ* und die andern angeführten Zeugen darbieten, gerade wegen seiner Schwierigkeiten als den ursprünglichen betrachten und die Varianten als Bemühungen zu verstehn suchen, den eigentümlichen Anstoss zu heben, den man in der angegebenen Beziehung der Dämonenaustreibung zur Lehre Jesu erblickte.

Da kommt zunächst der Versuch in Betracht, der in cod. D vorliegt, und den ich also accentuiere: *τίς ἡ διδαχὴ ἐκείνη ἡ καινὴ αὕτη ἡ ἐξουσία, ὅτι καὶ τοῖς πνεύμασι κτλ.* In diesem Text stört zunächst neben dem folgenden *αὕτη* das *ἐκείνη*, das, mit *ἡ καινή* ungefähr gleichklingend, durch ein Versehen in den Text hineingekommen zu sein scheint.[3]) Dann lautet der

1) Übersichtlicher bei Swete z. d. St. zusammengestellt als im grossen Tischendorf.

2) In A lesen wir *ἡ διδαχή* erst hinter *αὕτη*.

3) Vielleicht hatte ein Abschreiber, dem diktiert wurde, statt *ἡ καινή* verstanden *ἐκείνη*. Dann wurde das richtige Wort an den Rand geschrieben, das dann später in den Text kam, ohne aber, wie es hätte geschehen müssen, *ἐκείνη* zu verdrängen.

Text: Welcher Art ist diese neue Lehre oder Vollmacht, dass er auch den Geistern usw. Hier ist bereits säuberlich geschieden zwischen Jesu Lehre und seiner Dämonenaustreibung, zu der er Vollmacht hat.

Ein anderer Versuch liegt in b c e ff^2 r syr^{sch} syr^{sin} vor: *τίς ἡ διδαχὴ (ἡ καινὴ) αὕτη; κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πν. κτλ.*

Hier ist im Unterschiede von D der Ausdruck *κατ' ἐξουσίαν* allerdings erhalten, dafür aber das *ὅτι* weggelassen. Auch hier die Scheidung zwischen der *διδαχή* und der Dämonenaustreibung. Zugleich lassen alle diese Korrektionsversuche (mit Ausnahme von syr^{sch}) den vorhergehenden Satz *τί ἐστιν τοῦτο;* aus, wohl nicht nur, weil derselbe in der Lc-Parallele fehlte, sondern vor allem wohl, weil man an der Aufeinanderfolge der beiden Fragesätze *τί ἐστιν τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ* usw. Anstoss nahm, den ersteren für überflüssig erachtete. In anderer Weise ist dieser Anstoss beseitigt in der jetzt gewöhnlich bevorzugten Lesart von ℵ B L, bei welcher der zweite Fragesatz durch Auslassung des *τίς* vermieden ist, und im übrigen, im Anschluss an die zuletzt besprochene Lesart der Text so lautet: *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι κτλ.* Betrachten wir nun aber den schwierigsten Text, den von A C Γ Δ u. a., so haben wir hier allerdings eine gute Parallele zu Lc, aber doch keine sklavische Nachahmung desselben, vielmehr unterscheidet sich der Mc-Text von diesem durch einige Zusätze und Übers.-Varr. Lc: *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθ. πν. κ. ἐξέρχονται;* Mc: *τί ἐστιν τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τ. πνεύμασι τ. ἀκαθ. ἐπιτάσσει κ. ὑπακούουσιν αὐτῷ;*[1])

Die *ἐπιταγή*, welche Jesus den Dämonen erteilt, und welcher diese unverzüglich Folge leisten, erscheint hier bei Mc sowohl wie Lc als ein besonders markanter Einzelfall für die Weisungen, die überhaupt aus seinem Munde ausgehn. Diese Weisungen nennt Lc hier wie V. 32 im Eingang der Perikope mit zusammenfassendem Ausdruck *λόγος*, Mc *διδαχή*, beide wohl

1) Übers.-Varr.: *ἡ διδαχή* Mc — *ὁ λόγος* Lc, *ἐν ἐξουσίᾳ* Mc — *κατ' ἐξουσίαν* Lc. *τί ἐστιν τοῦτο* und *καινὴ* sind Zusätze des Mc, *καὶ δυνάμει* Zusatz des Lc zur Quelle. In den Schlussworten hat einer von beiden die Quelle freier übersetzt als der andere.

ein und dasselbe aramäische Wort wiedergebend. Die Übersetzung des Mc hat für uns auf den ersten Blick etwas Auffallendes. Erteilt Jesus hier dem Dämonischen eine Lehre? In gewissem Sinne doch. Wir denken bei Lehre in erster Linie an die Mitteilung eines Wissens von dem, was ist; in den Evangelien bezeichnet aber die Lehre Jesu doch im wesentlichen das, was sein soll, was getan werden soll, bedeutet einen Appell an den Willen. So kann Mc z. B. die Warnung vor den Phärisäern 12, 38 als einen Spezialfall der *διδαχή* Jesu bezeichnen, und dasselbe tut er hier mit einer ganz konkreten Weisung desselben an den Dämon. Indem man aber diese Bedeutung von *διδαχή* schon frühzeitig nicht mehr verstand, hat man die ganze Stelle missverstanden und an ihr, wie gezeigt, viel herumkorrigiert, während Lc infolge der andersartigen Wiedergabe desselben aramäischen Wortes durch *λόγος* vor diesem Schicksal bewahrt blieb.

Beide Evangelisten nehmen hier offenbar Bezug auf das, was sie im Eingange der Geschichte von der „Lehre" Jesu überhaupt gesagt haben: es ist die Lehre jemandes, der Vollmacht hat, d. h. der von Gott zu solchen Weisungen ermächtigt ist. Dieser Eindruck, den das Volk an sich schon aus den Worten Jesu empfängt, wird dadurch bestätigt und bekräftigt, dass derselbe den Anspruch erhebt, wie über die Menschen, so auch über die Geisterwelt zu gebieten, uud der unreine Geist tatsächlich seinem Gebote Folge leistet. Das Wunder Jesu erscheint hier also als ein markanter Spezialfall seiner ihm von Gott übertragenen lehrenden Tätigkeit überhaupt. Sein Wort ist auch hier die Hauptsache. Damit tritt die selbständige Wertung des Wunders gegenüber dem Worte zurück. Die Anwesenden haben auch bei dem Wunder den Eindruck einer *διδαχὴ κατ' ἐξουσίαν*, ebenso, wie vorher bereits bei der Predigt Jesu. Es wird sich uns im folgenden mehrfach bestätigen, dass sich in dieser Wertung des Wunders in U_2 bereits eine nicht unbedeutende Verschiebung der Auffassung gegenüber U_1 kundgibt.

Lc fährt fort: *καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου*, Mc: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.* Dieser kleine Satz enthält sechs — wenn man bei Mc mit A *Γ* f syr[p] arm

go u. a. im Anfange des Satzes δέ statt καί liest, sieben — Übers.-Varr.

Lc	Mc
1/2. ἐκπορεύεσθαι[1]) im Imperf.	ἐξέρχεσθαι im Aor.
3/4. ἦχος ohne Art.	ἀκοή mit Art.
5. περὶ αὐτοῦ vom Verb. abhängig	αὐτοῦ von ἀκοή abhängig.
6. πᾶς.	ὅλος.

Jeder der beiden Evangelisten macht hier seine kleinen Zusätze. In der Quelle werden nur die den griechischen εἰς ὅλην τὴν περίχωρον entsprechenden Worte gestanden haben, zur Bezeichnung des Gebietes, über welches sich der Ruf Jesu erstreckte. Mc sowohl wie Lc haben nun aber offenbar das Bedürfnis gefühlt, um des Wohlklangs willen den Abschluss der ganzen Geschichte etwas voller zu gestalten. Lc schrieb: an jeden Ort des Umkreises, Mc setzte zum Verbum εὐθύς und πανταχοῦ hinzu,[2]) ferner τῆς Γαλιλαίας[3]) zu περίχωρον, womit wohl gemeint ist, dass Galiläa selber das umliegende Gebiet bildet, nicht, dass es sich hier um die um Galiläa herumliegenden Landstriche handelt. Im Zusammenhange von U_2 und Mc erscheint es allerdings, wie schon oben angedeutet, auffällig, dass eine einzige Dämonenaustreibung — derartige Heilungen gehörten zudem damals garnicht zu den Seltenheiten — ein solches Aufsehen in der ganzen Umgebung von Kapharnaum gemacht habe. Bei Lc ist wenigstens andeutungsweise schon vorher 4, 14a. 23 von Wundern Jesu die Rede, freilich stammen jene Stellen nicht aus U_2. In U_1 war allerdings in der Mt 4, 23—25 entsprechenden Stelle von einer ausgedehnten Wundertätigkeit Jesu kurz berichtet, doch U_2 hat diese Stelle bisher übergangen.

---

1) In einer ähnlichen Stelle (7, 17), die keine Parallele bei einem der anderen Synoptiker hat, schreibt auch Lc wie hier Mc: ἐξῆλθεν (ὁ λόγος οὗτος usw.)

2) Das Wort fehlt allerdings ℵ* A D u. a., ist aber doch wohl echt; denn es erscheint neben εἰς ὅλην τὴν περίχωρον zwar überflüssig, ist aber in seiner Plerophorie gerade für Mc charakteristisch.

3) Nach ℵ* sogar τῆς Ἰουδαίας. In diesem Zusammenhange würde Judäa das ganze Palästina bedeuten, während es sonst bei Mc im engeren Sinne gebraucht ist (1, 5; 3, 7; 10, 1; 13, 14). Schon aus diesem Grunde ist die gewiss auffällige Lesart schwerlich ursprünglich.

Die Differenz der Ausdrucksweise *τόπος* und *Γαλιλαία* bei Mc und Lc am Schlusse der Geschichte auf Übers.-Varr. zurückzuführen, ist nicht angängig, selbst unter Voraussetzung einer gemeinsamen hebräischen, nicht aramäischen Quelle. Chajes, Markusstudien, S. 13 geht auf das hebräische גָּלִיל zurück, das sowohl Umkreis, wie Galiläa bedeutete. Es handelt sich aber in den beiden Stellen nicht um die Variante *περίχωρος* — *Γαλιλαία*, denn *περίχωρος* steht in beiden Texten, sondern höchstens um *τόπος* und *Γαλιλαία*. Man könnte also nur mit Abbot, Art. gospels in der Encyclopaedia biblica II S. 1770 *τόπος* als Übersetzung von גָּלִיל fassen wollen. Aber davon abgesehen, dass wir hier keine hebräische, sondern eine aramäische Quelle zu postulieren haben, auch *τόπος* und *Γαλιλαία* stehen nicht an genau entsprechenden Stellen, bei Lc regiert der Acc. *τόπος* den Gen. *τῆς περιχώρου*, bei Mc hingegen ist der Gen. *τῆς Γαλιλαίας* von dem Acc. *περίχωρον* abhängig. Es ist also müssig, nach einem beide Worte bezeichnenden Ausdruck zu suchen.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Mt 8, 14f. Mc 1, 29—31. Lc 4, 38f.

Bei Mt, der bezüglich der vorangehenden Perikope ja nur zu Mc V. 22 und Lc V. 32 eine Parallele hat, folgt zunächst die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen, sowie die von der Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapharnaum, dann erst kommt unsere Geschichte. Auch bei Mt ist, nach dem gewöhnlichen Texte von 8, 5, die Situation die, dass Jesus sich in Kapharnaum befindet. Allerdings haben die dortigen Worte *εἰςελθόντος αὐτοῦ εἰς Καφαρν.*, nach syr^{sin}k und der Theophanie des Eusebius, nicht ursprünglich im Texte gestanden (cf. Merx z. d. St.), sie sind wohl aus Lc eingekommen. Vgl. auch unten S. 75.

Es heisst nun bei dem ersten Evangelisten: *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν.* Dieser Satz ist wohl schon in U_2 mannigfach erweitert worden, wie ein Vergleich zwischen Mc und Lc zeigt. Zunächst ist es auch in Worten im Satzanfang

markiert, dass diese Geschichte sich an Jesu Auftreten in der kapharnaitischen Synagoge unmittelbar anschliesst. Er betritt das Haus seines Jüngers, nachdem er (Mc: sogleich,[1]) nachdem er) von der Synagoge aufgebrochen ist. Auch hier haben wir wieder Übers.-Varr.: Lc *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς*, Mc *καὶ ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθών. ἀνιστάναι* und *ἐξελθεῖν* sind Varr. für „aufbrechen". 7, 24 findet sich auch bei Mc *ἀνιστάναι* in diesem Sinne, während die dortige Parallele Mt 15, 21 *ἐξέρχεσθαι* bietet. Ferner, statt *ἐλθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν* (Mt, Mc) braucht Lc *εἰςελθεῖν εἰς οἰκ.* — Eigentümlich ist es nun, dass in ℵ ALΓ u. a. Handschriften gegen BD u. a. statt *ἐξελθὼν ἦλθεν* der Plural *ἐξελθόντες ἦλθον* zu lesen ist. Das wäre an sich nicht auffällig, wenn man bedenkt, dass Mc ja auch im Anfange der vorigen Geschichte im Unterschiede vom Lc-Bericht den Plural setzt (V. 21). Es wären dann Jesus und seine vier Begleiter gemeint. Nun folgt aber noch bei Mc — offenbar als Zusatz zu seiner Quelle, denn Mt und Lc berichten nichts davon — die Näherbestimmung *μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου*. Es könnten dann als die Pluralität der in *ἐξελθόντες ἦλθον* steckenden Subjekte immer nur Jesus und das Brüderpaar Petrus und Andreas gemeint sein. Dann hätte das aber doch in der Tat zum Ausdruck gebracht werden müssen. Wenn man nun ferner bedenkt, dass Mc das betreffende Haus nicht nur als dasjenige des Simon bezeichnet, wie die Seitenreferenten,[2]) sondern zugleich als das des Andreas, so haben diese Erweiterungen der Vorlage doch augenscheinlich nur den Zweck, Jesum auch hier von seinen vier Jüngern umgeben erscheinen zu lassen.[3]) Dann wird aber der Plural völlig un-

---

1) *εὐθύς* fehlt allerdings in D und verschiedenen Übersetzungen, doch es könnte hier ausgefallen sein, weil es in den Parallelstellen fehlt. Auch sonst zeigt ja Mc für dieses Wort eine besondere Vorliebe.

2) Wenn Mt den Simon hier Petrus nennt, so hat er sich damit schwerlich genau an seine Quelle gehalten, in der wohl erst bei der Apostelaussendung dieser Beiname des Mannes zum ersten Male erwähnt war. Cf. das oben S. 50 Bemerkte.

3) Der Umstand, dass Lc nicht nur, sondern auch Mt, der bereits wie Mc die Berufung der vier Jünger erzählt hat, hier des Andreas sowie der Zebedaiden keine Erwähnung tut, bliebe unerklärt, wenn unser Mc hier die Quelle der beiden andern Evangelisten bilden würde. So auch J. Weiss

verständlich und dürfte deshalb auf Rechnung eines Abschreibers zu setzen sein, der hier in nicht geschickter Weise den Text an den Eingang der vorangehenden Geschichte angleichen wollte.

Statt der kurzen Bemerkung des Mt: er sah die Schwiegermutter desselben bettlägerig und fiebernd, haben wir bei Mc und Lc eine viel umständlichere Darstellung, in der wir wohl die von U_2 im Unterschiede von der bei Mt erhaltenen von U_1 erblicken dürfen. Zuerst wird die Tatsache berichtet, dass die Frau am Fieber darniederliegt, dann, dass Jesus durch ihre Angehörigen von dieser Krankheit Kunde erhält, und dann erst, dass er zu der Kranken herantritt und so Gelegenheit hat, sie zu sehen. Diese Darstellung dient offenbar dazu, wie die mancher anderen Geschichten in U_2, z. B. der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus, das Interesse des Lesers ganz allmählich zu steigern, so dass er schon in eine gewisse Spannung geraten ist, wenn das Wunder geschieht, dieses mithin einen grössern Eindruck auf ihn zu machen imstande ist. Dass die Kranke darniederlag, ist bei Mt durch *βεβλῆσθαι*, bei Mc durch *κατακεῖσθαι* bezeichnet (Übers.-Varr.), bei Lc ist dieser Punkt der Darstellung als nebensächlich übergangen. Dass sie fiebert, ist bei Mt und Mc in gleicher Weise durch *πυρέσσειν* ausgedrückt; Mt schreibt, wohl in genauerem Anschluss an die aramäische Quelle, *βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν*, Mc, indem er das *πυρέσσειν* dem vorangehenden Verbum unterordnet *κατέκειτο πυρέσσουσα*. Lc braucht, wie auch sonst oft, einen volleren Ausdruck: sie wurde von einem schlimmen Fieber gequält.[1])

---

im Meyerschen Kommentar zu der Lc-Stelle. Eine besondere Überlieferung wird man hier für Mc kaum annehmen dürfen. Er zieht einfach die Konsequenzen daraus, dass jene beiden Brüderpaare sich Jesu zu dauernder Nachfolge angeschlossen haben. Vielleicht wirkte auch die Darstellung von U_2 nach, in welcher doch ausser Jesus und der Kranken noch andere Personen anwesend gedacht sind. (Sie sagten ihm von ihr Mc 30^b = Lc 38 Schluss; sie diente ihnen Mc 31 Schluss = Lc 39 Schluss.) Anders Mt und U_1.

1) Wenn man darauf hinweist, dass *πυρετος μεγας* ein bei Galen gebrauchter medizinischer Kunstausdruck sei, so ist dazu zu bemerken, was Thumb S. 225 f. sagt: „Dass Lukas eine Reihe medizinischer Ausdrücke ge-

Der folgende Satz wird wohl bei Mc genauer nach U_2 wiedergegeben sein als bei Lc; sie, d. h. jedenfalls die Familienangehörigen, sprechen zu ihm von ihr. Lc hat diese Worte näher als Bitte charakterisiert, *ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς*.

Mc und Lc berichten nun des weiteren das Herantreten Jesu an das Bett der Kranken: Mc *καὶ προσελθών*, Lc *καὶ ἐπισταθεὶς*[1]) *ἐπάνω αὐτῆς*. *ἐφίστασθαι* und *προσέρχεσθαι* Übers.-Varr., ähnlich Mc 11,27 *ἔρχεσθαι πρός τινα* (Mt 21, 23 in der Parallele *προσέρχεσθαί τινι*) Lc 20, 1 *ἐφίστασθαι*. Sonst aber braucht Lc gleichfalls *προσέρχεσθαι* an Parallelstellen, z. B. Lc 9, 12 = Mc 6, 35; Lc 20, 27 *προσελθόντες* = Mc 12, 18 *ἔρχονται πρὸς αὐτόν*. Die Worte *ἐπάνω αὐτῆς* hinter *ἐπισταθείς* bilden einen brachylogischen Zusatz des dritten Evangelisten. Jesus tritt hinzu und neigt sich über die Kranke.

Bei Mt heisst es nun: und er berührte ihre Hand; im Lc-Texte fehlt dieser Zug. Dort ist die Handbewegung Jesu eine drohende, *ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ*. Bei Mc heisst es nach dem gewöhnlichen Texte: (*καὶ προσελθὼν*) *ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός*, nach D b q dagegen: (*καὶ προσελθὼν*) *ἐκτείνας τὴν χεῖρα κρατήσας ἤγειρεν αὐτήν*. Es lässt sich sehr wohl verstehn, dass dieser Text mit den drei asyndetisch aufeinanderfolgenden Partizipien: *προσελθών, ἐκτείνας, κρατήσας* als recht ungelenk empfunden und daher verkürzt wurde. Stand hier ursprünglich: er streckte seine Hand aus und fasste sie (die Frau) an, so schrieb man dafür, wohl zugleich im Hinblick auf den Mt-Text verkürzend: er fasste ihre Hand an. So hatte man statt dreier Partizipia nur zwei und stellte ausserdem noch

---

braucht, die bei Hippokrates und andern Ärzten sich finden (cf. Zahn Einl. II 435ff.), beweist kein Studium der medizinischen Schriften, sondern höchstens die Kenntnis der üblichen medizinischen Terminologie." „Manche Ausdrücke wie *ἔχειν ἐν γαστρί, ἔγκυος, στεῖρα* oder *βελόνη* (statt *ῥαφίς* für die Nadel des Chirurgen) sind einfach allgemein gebrauchte Bestandteile der gesprochenen Sprache gewesen".

1) So wohl mit D statt *ἐπιστάς* zu lesen. *ἐπεστάθην* ist dann synonym mit *ἐπέστην* gebraucht, wie auch sonst gelegentlich im hellenistischen Griechisch statt, wie im klassischen, im passiven Sinne. Das Simplex *ἐστάθην* bedeutet im Hellenistischen sogar in der Regel soviel wie *ἔστην*. cf. Blass, Gramm. d. ntl. Gr. § 23, 6, insbes. Anm. 3 u. 4.

die Worte ἤγειρεν αὐτὴν zwischen beide. Ist also der D-Text hier der ursprüngliche, so hat sich Mc breiter ausgedrückt als seine Quelle. Auch dass er sie aufrichtet, dürfte erst Zusatz des Mc sein, erschlossen aus der später folgenden Notiz der Quelle (vgl. Mt Lc), dass sie aufstand. Beachte noch die Varianten für anfassen: Mt ἅπτεσθαι, Mc κρατεῖν.

Alle drei Synoptiker berichten dann: Das Fieber verliess sie, Mt und Lc des weiteren, dass sie aufstand (Übers.-Var. zwischen ἠγέρθη mit folgendem καὶ Mt und ἀναστᾶσα Lc). Mc hat diesen Zug übergangen, aber doch schon vorher, wie gezeigt, benutzt. Lc setzt noch ein παραχρῆμα vor ἀναστᾶσα.[1])

Auffallend ist schliesslich noch, dass bei Mt die Frau nur Jesum bedient (αὐτῷ), bei den andern zugleich auch die übrigen Anwesenden (αὐτοῖς). Im U_1 und Mt-Bericht sind aber überhaupt nur zwei Personen als anwesend direkt erwähnt — Jesus und die Kranke. Anders U_2, vgl. den Passus: sie sagen ihm von ihr; mithin hier: sie diente ihnen; s. auch den Schluss der Anm. 3 S. 70 f.

Krankenheilungen am Abend.

Mt 8, 16 f. Mc 1, 32—34. Lc 4, 40 f.

Alle drei Berichte beginnen mit einer Zeitbestimmung, Mt ὀψίας δὲ γενομένης, Mc ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν[2]) ὁ ἥλιος, Lc δύνοντος[3]) δὲ τοῦ ἡλίου.

Auf den ersten Blick machen diese Varianten den Eindruck, als ob Mc hier den Mt- und den Lc-Text in seiner Vorliebe für zwiefache Ausdrucksweise kombiniert habe, wie das ja u. a. Griesbach zur Stützung seiner bekannten Hypothese

1) In D lautet der Lc-Text: καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν παραχρῆμα, ὥστε ἀναστᾶσαν αὐτὴν διακονεῖν αὐτοῖς. Hier hat also der Schreiber des cod. παραχρῆμα zum vorhergehenden Verbum gezogen, um die folgenden Worte periodischer gestalten zu können (Konstruktion mit ὥστε).

2) So ist wohl mit B D 28 die Form zu lesen. ἔδυ dürfte klassizistische Änderung sein.

3) Die Aorist-, statt der oben gelesenen Präs.-Form in verschiedenen Texteszeugen dürfte auf Rechnung späterer Korrekturen zu setzen sein, wie schon das Schwanken in der Überlieferung dieser Form zeigt (δύναντος, δύσαντος, δύντος).

wirklich behauptet hat. Gegen dieselbe erheben sich aber so viel anderweitige Bedenken, dass sie heutzutage überhaupt nicht mehr ernstlich in Betracht kommen dürfte. Eigentümlich wäre es nun aber auf der andern Seite doch, dass, wenn umgekehrt Mt und Lc jeder den Mc benutzt hätte, zufällig jeder nur eine, und zwar jeder dann eine andere Hälfte des Ausdrucks verwendet hätte. Wir werden uns die Genesis dieser verschiedenen Zeitbestimmungen, in Übereinstimmung mit unserer sonstigen Anschauung von der Entstehungsweise der drei Evangelien, so erklären können. U_2 las in U_1 nur die Zeitbestimmung: als es spät geworden war, verstärkte aber diesen einfachen Ausdruck durch die erläuternde Bemerkung: als die Sonne unterging. Mc hat nun den ganzen Ausdruck übernommen, Lc hingegen vereinfacht — er lässt ja auch sonst, was ihm in U_2 nebensächlich erscheint, fort — und nur geschrieben: *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου* (Übers.-Varr. zu *ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος* bei Mc). U_2 wird seinen besonderen Grund gehabt haben, durch Unterstreichung des Ausdrucks die Aufmerksamkeit der Leser auf diesen Sonnenuntergang zu lenken. Der Ausdruck von U_1: als es spät geworden war, war ja ein ganz unbestimmter. Er konnte die Zeit des Spätnachmittags, er konnte auch die Zeit bei und nach Sonnenuntergang bezeichnen.

Es hätte nicht auffallen sollen, dass hiernach erst zu später Stunde die Kranken zu Jesus gebracht wurden. Die Zeitbestimmung blickt zurück auf die unmittelbar vorhergehenden Worte *καὶ διηκόνει αὐτοῖς*. Mit diesen ist wohl die Herrichtung der Hauptmahlzeit gemeint, die am Spätnachmittage stattfand. Man liess dieses Mal Jesu Zeit zum Essen, bevor man ihn um Heilungen anging, was man später mehrfach nicht tat (vgl. Mc 3, 20; 6, 31).

U_2 scheint nun aber in dieser Notiz, dass es spät geworden war, eine Andeutung gefunden zu haben, dass der betreffende Tag ein Sabbat war, und man erst am Abende, nach Ablauf desselben den Mut hatte, die Kranken zu Jesu zu bringen, da man im anderen Falle sich eine Verletzung des Sabbatgebotes hätte zu schulden kommen lassen.

Nun hatte U_2 ja eine Sabbatgeschichte, die Heilung des Dämonischen in der Synagoge von Kapharnaum, bereits in

seine Quelle eingefügt, als Illustration zu der allgemeinen Schilderung von U_1, an der Mt 4, 23—25 entsprechenden Stelle. So suchte es nun unseren Passus möglichst nahe an jene Geschichte heranzurücken. Die unmittelbar vorangehende Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die offenbar nur wenige Stunden vorhergehend gedacht war, konnte schwer übergangen werden, wohl aber die mit ihr in loserem zeitlichen Zusammenhange stehende Geschichte von der Rettung des Aussätzigen.

So wurde denn jene Fieberheilung auch als Sabbatheilung gefasst, und zwar erscheint sie gleich wie die vorangehende Dämonenheilung in Kapharnaum vollzogen. Das ist nun aber aus einem bestimmten Grunde recht unwahrscheinlich, und diese Unwahrscheinlichkeit bestätigt unsere Auffassung von dem künstlichen, nicht ursprünglichen Charakter der Anordnung der hier vorliegenden Geschichten. Nämlich nach dieser Darstellung müssten Petrus und Andreas ihren Wohnsitz damals in Kapharnaum gehabt haben. Dem widerspricht aber die Notiz Joh. 1, 44, nach welcher die Stadt beider Brüder nicht Kapharnaum, sondern Bethsaida ist, eine Notiz, die jedenfalls besagen will, dass sie dort wohnten, mochten sie dort auch geboren sein oder nicht. Diese Notiz des vierten Evangeliums als unhistorisch zu betrachten, scheint mir schwer angängig, mag man sonst über dieses Evangelium denken, wie man will. In U_1 war über die Lage des Hauses des Petrus noch nichts ausgesagt. Nach unserm Mt scheint es zwar gleich wie bei Mc und Lc in Kapharnaum zu liegen, sofern sich unsere Geschichte unmittelbar an die von der Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapharnaum anschliesst. Nun ist es jetzt aber nach den überzeugenden Darlegungen von Merx zu Mt 8, 5 textkritisch wohl ausgeschlossen, sowohl dass jener Hauptmann bei Mt ein Hauptmann gewesen, als auch, dass jene Szene sich in Kapharnaum abspielt. Es hindert uns also nichts an der Annahme, dass nach Mt und U_1 die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die daran sich anschliessenden Wunder in Bethsaida geschehen seien.

Bei Mt werden nun die Heilungen folgendermassen beschrieben: *προςήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλοὺς καὶ ἐξέ-*

βαλεν τα πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν. Dann folgt ein sog. Reflexionszitat aus Jes 53, das, wie alle derartigen Zitate, erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen wird. Ziehen wir V. 17 ab und etwa noch das *λόγῳ* V. 16b, so dürften wir hier eine getreue Übersetzung aus U_1 vor uns haben. An dieser Darstellung von U_1 war nun aber das Inkonzinne, dass es hiess: Jesus heilte die Dämonischen und alle Kranken überhaupt, dass aber nur von den ersteren direkt berichtet war, dass man sie zu ihm brachte. Mithin wird sich U_2 zunächst ausgedrückt haben, wie bei Mc in griechischer Übersetzung zu lesen steht: *ἐφέροσαν* (D) *πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους.*

Lc hat dann die Erwähnung der besonderen Kategorie der Dämonischen als überflüssig gestrichen und sich im übrigen so ausgedrückt: *πάντες ὅσοι εἶχαν* (D) *ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν.* Zu beachten die Übers.-Varr. Mt *προσήνεγκαν* (Aor.) *αὐτῷ*, Mc *ἐφέροσαν* (Imperf.) *πρὸς αὐτόν*, Lc *ἤγαγον* (Aor.) *πρὸς αὐτόν.* Ferner *κακῶς ἔχειν* Mc, *ἀσθενεῖν* Lc für: krank sein.

Bei Mc folgt nun ein Zusatz, der für diesen Evangelisten überaus charakteristisch ist: *καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.* Kranke und Gesunde, alles strömt zu Jesus; hier wie sonst des öftern schildert Mc den grossen Andrang des Volkes zu dem Herrn. Nur verhältnismässig recht wenige dieser Sätze haben ihre Parallelen bei Mt und Lc, was sich sicherlich nur so erklärt, dass die beiden Evangelisten jene Stellen noch nicht in ihren Vorlagen gelesen haben.

Freilich ist gerade an unserer Stelle bei dem zweiten Evangelisten der ungeheure Andrang der Hilfsbedürftigen und ihrer Angehörigen wohl kaum genügend motiviert, da bei ihm nur von einer Dämonenaustreibung und einer Fieberheilung, noch von keiner grösseren Heiltätigkeit, die Jesus entfaltet hat, berichtet ist. (Anders Mt 4, 23 ff.) Auch die übrigen Stellen, die den Zulauf des Volkes hervorheben, fallen insofern auf, als Jesus gerade im zweiten Evangelium — im wesentlichen allerdings schon in U_2 — bemüht ist, über seine Wundertaten möglichst den Schleier des Geheimnisses zu breiten. Dieser Volksandrang wird sich bei Mc wie in U_2 zunächst aus dem äusser-

lichen Interesse erklären, welches das am Sinnenfälligen haftende Volk an den Wundern Jesu nimmt. Dass dieser Gesichtspunkt aber so stark von dem zweiten Evangelisten hervorgehoben wird, dürfte seinen Grund in einem bestimmten apologetischen Interesse haben. Von antichristlicher, vielleicht jüdischer Seite hatte man, vermute ich, den Verlauf des Lebens Jesu so dargestellt, dass Jesus seinerseits sich zwar eifrig bemüht habe, bei seinen Volksgenossen Boden zu gewinnen, diese aber sich um ihn nicht bekümmert, von ihm keine Notiz genommen haben. Demgegenüber ist die an der Darstellung in U_2 gebildete Auffassung des zweiten Evangelisten die, dass umgekehrt Jesus das Volk für unfähig gehalten habe, ein tieferes Verständnis seiner messianischen Tätigkeit zu gewinnen, dieses aber sich andauernd zu ihm gedrängt und ihm fast auf Schritt und Tritt nachgefolgt sei.

Was nun die Wundertaten an unserer Stelle anlangt, so ist bei Mt zunächst von den Dämonenaustreibungen die Rede — die Dämonischen waren ja die einzigen, deren Transport zu Jesu vorher bei Mt erwähnt war —: *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*, und dann erst heisst es: *καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν*. Bei Mc und Lc, mithin wohl auch in U_2, finden wir, entsprechend den Änderungen im ersten Verse des Abschnittes, die umgekehrte Reihenfolge. Bei Lc ist die Heilung der Kranken im allgemeinen durch Handauflegung vermittelt: *ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ (αὐτῶν) τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς*, doch ist hinterher noch V. 41 speziell von der Austreibung der Dämonen die Rede. Und zwar wird hier noch berichtet, dass diese ihn laut schreiend als den Gottessohn begrüssen, Jesus es ihnen aber wehrt zu sagen, dass er der Christ sei.

Aus dieser Stelle geht hervor, dass die Dämonen in ihm allgemein den Messias erkennen, dass er aber von ihnen nicht als solcher bekannt sein will. Das nämliche berichtet, wie wir sehen werden, in aller Kürze auch Mc; es wird daher jedenfalls, wenn auch nur in kürzerer Form, in U_2 bereits gestanden haben, aber noch nicht in U_1. U_1 berichtet es allerdings gelegentlich von den beiden gadarenischen Besessenen, dass sie Jesum als Messias begrüssen, — aber dass die Dämonen im

allgemeinen ihn kennen, bildet wohl erst eine späterer Tradition entsprechende Verallgemeinerung von U_2. Vgl. oben S. 61.

Dass Jesus den Dämonischen Stille gebietet, ist auch ein Zug der Darstellung von U_2 im Unterschiede von U_1. Jesus will nach dieser Auffassung als Messias möglichst unerkannt bleiben, offenbar, weil er das Volk für unfähig erachtet, diese Messiaswürde in seiner vollen Bedeutung zu werten.

Wir müssen uns aber den Mc-Text noch näher ansehen, da er zwiefach überliefert ist. Gewöhnlich wird hier gelesen: *καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν.* Daneben bietet nun aber D einen eigentümlich erweiterten Text: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν καὶ οὐκ ἤφιεν αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν, καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν.*

Auf den Autor selber werden wir diesen Text allerdings kaum zurückführen dürfen. Denn so umständlich auch die Ausdrucksweise des Mc manchmal ist, wofür wir ja noch kurz vorher V. 26 einen Beweis hatten, so ist doch kaum glaublich, dass er in doppelter Weise so kurz hintereinander von den Heilungen im allgemeinen und den Dämonenaustreibungen im besonderen berichtet haben sollte. Cod. D liest sich hier so, als ob zwei verschiedene Versionen desselben Textes hinter einander geschrieben seien. Vielleicht enthielt die Vorlage der Handschrift nur die Worte bis *ᾔδεισαν αὐτόν.* Die darauf folgenden sind dann von einem Abschreiber an den Rand geschrieben worden, und zwar als Variante zu den Anfangsworten des ursprünglichen Textes: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν.* Wie so oft, ist dann die Randglosse bei der weiteren Abschrift in den Text gekommen.

Was wir hier als Randglosse betrachtet haben, die Worte: *καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν*, ist nun aber unser gewöhnlicher Text. Derselbe ist leicht erkennbar als Korrektur derjenigen Lesart, die in D nach Beseitigung der Randglosse übrig bleibt. Die-

selbe begann mit den Worten: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς*. An dem *αὐτούς* nahm man Anstoss, da es sich streng kontextgemäss nur auf die Gesamtheit der Einwohnerschaft Kapharnaums beziehen konnte, und die wirklich Kranken doch immer nur einen Teil derselben ausgemacht haben werden. So schrieb man denn statt *αὐτούς* mit Benutzung des Textes von V. 32 und Lc V. 40: *πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις*. (Die beiden letzten Worte fehlen allerdings in ℵ* und L.) Auch was im ursprünglichen Texte über die Dämonenaustreibungen gesagt war, erschien als stilistisch recht ungelenk. Denn die akkusativische Bestimmung *τοὺς δαιμόνια ἔχοντας* schwebt eigentlich neben den folgenden Worten: *ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν* in der Luft. So hat man auch hier den Text zu glätten versucht, indem man ihn diesmal einfacher gestaltete: *καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν*; aber noch auf dem ursprünglichen Texte beruht die Übersetzung in ff^2 g^1: et qui daemonia habebant (et) eiiciebat illa ab eis. So dürfte also der gewöhnliche Text von V. 34 ein rezensierter, und der echte, ursprüngliche, uns noch in D wenigstens enthalten sein.[1])

Dass hier von vielen Kranken die Rede ist, die Jesus heilt, während es bei Mt V. 16b und Lc V. 40b alle sind, dürfte erst auf Rechnung der Rezension kommen. Aber auch wenn die Worte, was ich nicht glaube, echt sein sollten, würde man sie wohl als eine Abschwächung gegenüber der bei Mt und Lc vorliegenden älteren Überlieferung beurteilen müssen, da nach Mc Jesus kein solch grosses Gewicht auf seine Wundertätigkeit legt, als es der älteren Überlieferung von U_1 und teilweise sogar noch von U_2 entspricht. Wenn es übrigens bei Lc V. 41 heisst: es fuhren aber auch Dämonen aus vielen aus, so wird hier nach dem V. 40b, wo von der Heilung aller Kranken die Rede war, die Wahl von *πολλοί* statt *πάντες* einfach so zu verstehen sein, dass eben nicht alle Kranke Dämonische waren.

Die Vorgänge bei der Austreibung der Dämonen sind bei

---

1) Höchstens *τὰ δαιμόνια* bei *λαλεῖν* könnte in dem rezensierten Texte statt des *αὐτά* in D ursprünglich sein. Denn man sieht nicht ein, wie aus dem *αὐτά* des D-Textes ein *τὰ δαιμόνια* geworden sein sollte, da ja *τὰ δαιμόνια* nicht weit vorherging, zumal im rezensierten Texte, während umgekehrt der Ersatz von *τὰ δαιμόνια* durch *αὐτά* recht nahe lag.

Mc nicht unerheblich kürzer geschildert als bei Lc. Bei Mc erhält man den Eindruck, als ob die Dämonen überhaupt garnicht zu Worte kommen, während ihnen bei Lc das Schweigen erst geboten wird, nachdem sie Jesum bereits als Messias begrüsst haben. An einer spätern Stelle 3, 11 f. stellt Mc selber die Sache ähnlich wie hier Lc dar: die Dämonen rufen ihn laut als Gottessohn an, und er droht ihnen, dass sie ihn nicht offenbar machen sollen. Vielleicht hat hier Lc antezipiert, was er erst an der Mc 3, 11 f. entsprechenden Stelle in seiner Quelle gelesen hat. Zu beachten noch die Übers.-Varr. *τὰ πνεύματα* Mt V. 16, *δαιμόνια* Mc V. 34, Lc V. 41, *οὐκ ἤφιεν* Mc und *οὐκ εἴα* Lc.[1])

Jesu Rückzug in die Einsamkeit.

Mc 1, 35—38. Lc 4, 42 f.

Da dieser Passus im ersten Evangelium fehlt, wird er erst in U_2 zu U_1 zugesetzt sein. Er beginnt bei Lc mit den Worten *γενομένης δὲ ἡμέρας*, bei Mc: *καὶ πρωΐ ἔννυχα λίαν*. Der Lc-Text enthält hier nicht nur eine „Vereinfachung" (B. u. J. Weiss) der Zeitbestimmung des Mc. Hätte Lc unsern griechischen Mc-Text benutzt, so bliebe unerklärt, weshalb er hier geändert, aus der Zeit, ziemlich lange vor Sonnenaufgang, (*ἔννυχα λίαν*) eine solche nach Tagesanbruch gemacht hätte. Denn wenn Jesus sich unbemerkt zurückziehen wollte, konnte er es sicherlich je früher, desto leichter. In Wirklichkeit dürften Lc sowohl wie Mc einen aramäischen Ausdruck in ihrer Quelle vorgefunden haben, der etwa dem *πρωΐ* bei Mc entsprach. Jeder hat ihn in seiner Weise gedeutet: für Mc bezieht er sich noch auf das Dunkel der Nacht, das dem Morgengrauen vorangeht; so schreibt er zunächst *πρωΐ* und setzt in seiner Vorliebe für Doppelausdrücke und Verstärkungen *ἔννυχα λίαν* hinzu. Lc begnügt sich mit einer Zeitbestimmung, übersetzt aber nicht wörtlich, sondern so, wie er den Ausdruck versteht, *γενομένης δὲ ἡμέρας*.

1) Die Worte des Lc *τὸν Χριστὸν εἶναι* in dem Satze *ὅτι ἤδεισαν αὐτόν* sind wohl Zusatz zur Quelle U_2. Denn bei Mc standen sie ursprünglich wohl nicht im Texte, obwohl sie auch bei ihm verhältnismässig gut bezeugt sind, in ℵ^c BCL, einer Reihe wertvoller Minuskeln, Überss. u. a

Mc fährt fort: *ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον*, Lc: *ἐξελθὼν ἐπορεύθη*[1]) *εἰς ἔρημον τόπον*. Dem *ἀναστάς* bei Mc entspricht nichts bei Lc. Es macht sich neben dem folgenden *ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν* für unser sprachliches Empfinden recht schwerfällig und ist als Semitismus zu beurteilen, der aus der aramäischen Quelle U_2 stammt, von Lc aber vermieden ist.[2])

Den Abschreibern ist diese dreifache Bezeichnung des Fortgehens offenbar nicht selten zuviel gewesen; sie haben daher mehrfach eins der drei Worte fortgelassen: D^{gr} 226 a c lassen *ἀναστάς* aus, b d e q *ἐξῆλθεν καί*, B mit mehreren Minuskeln und Versionen *καὶ ἀπῆλθεν*. Beachte noch die Übers.-Varr. *ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν* und *ἐξελθὼν ἐπορεύθη* resp. *ἐπορεύετο*.

Der folgende Zug in der Darstellung des Mc, *κἀκεῖ προσεύχετο*, fehlt bei Lc. Dagegen berichtet letzterer an manchen andern Stellen vom Beten Jesu, selbst an solchen, an denen die Parallelen nichts davon erzählen, so bei der Taufe durch Johannes Lc 3, 21. Absichtlich wird also Lc diesen Zug, falls er ihn in U_2 gelesen hat, nicht übergangen haben. Wahrscheinlich handelt es sich hier also um einen Zusatz des Mc.

Es heisst nun weiter bei Lc: und die Volkshaufen suchten ihn, und sie kamen bis zu ihm und hielten ihn fest, damit er nicht von ihnen ginge. Nach Mc gingen ihm nur Petrus und „die mit ihm" nach,[3]) und sie fanden ihn und sprachen zu ihm: alle suchen dich. Welche Darstellung ist die ursprünglichere, U_2 entsprechendere? Vielleicht die des Lc. Man kann sagen: in dem Texte von U_2 fiel auf, dass das Volk hier Jesum auffand, obwohl dieser in aller Heimlichkeit sich an einen einsamen Ort zurückgezogen hatte: nur die Jünger konnten doch von dem Versteck des Meisters wissen. So erscheinen denn nur sie bei Mc als solche, welche Jesu nachgehen und ihn auffinden.

---

1) K Π b f $g^{1.2}$ l q vg: *ἐπορεύετο*.

2) Vgl. Dalman, a. a. O. S. 18 f., wo er die synoptischen Stellen mit semitisierendem Gebrauch von *ἀναστάς* und *ἐγερθείς* zusammenstellt, die unsrige allerdings übersehen hat.

3) d. h. wohl nicht nur Andreas und die Zebedaiden, sondern ein weiterer Jüngerkreis, vgl. 3, 34; 4, 10. 36; 8, 34; 10, 32.

Jesus spricht nun bei Lc zu den Massen: Auch (in) den anderen Städten muss ich das Gottesreich verkündigen, denn dazu bin ich gesandt. Bei Mc lauten die entsprechenden, an die Jünger gerichteten Worte: *ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις,*[1]) *ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον* (oder *ἐξελήλυθα* A D *Γ Π* u. a.) Dem *κηρύσσειν* bei Mc entspricht bei Lc *εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Auch Lc 9, 11 korrespondiert *λαλεῖν περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* mit dem einfachen *διδάσκειν* (*πολλά*) bei Mc 6, 34 (s. z. d. St.). Das *ἐξῆλθον* bei Mc scheint schon manchen Abschreibern Schwierigkeiten gemacht zu haben, sofern man dafür das Simplex *ἐλήλυθα* gelesen hat. (*Δ Θ*ᶠ u. a.) Es bezieht sich entweder einfach auf das *ἐξῆλθεν* V. 35, also darauf, dass Jesus Kapharnaum verlassen hat, oder es bedeutet das Hervortreten aus bisheriger Verborgenheit und Untätigkeit zur Erfüllung einer bestimmten Mission, vgl. Mt 13, 49, wo von dem „Ausgehn“ der Engel nach Wiederkehr des Menschensohnes die Rede ist, und das synonyme *ἀναστῆναι* Act 5, 36 f. In letzterem Sinne hat offenbar Lc den entsprechenden aramäischen Ausdruck der Quelle, den er allerdings nicht wörtlich übersetzt, verstanden, und so dürfte er auch in der Tat ursprünglich gemeint sein. Denn bei der ersteren Deutung würde man doch wohl noch eine nähere Bestimmung bei *ἐξῆλθον* erwarten, den Ort betreffend, den Jesus verlassen hat. Auch würde sie schlecht zu dem Nachdruck passen, der offenbar dieser Erklärung Jesu innewohnen soll. *εἰς τοῦτο*, d. h. *εἰς τὸ κηρύσσειν, ἐξῆλθον*, zum Predigen, nicht Wunder zu tun, bin ich aufgetreten.

Hiernach tritt in U_2 — noch nicht in U_1 — die Wundertätigkeit vor seiner Predigt zurück, was damit übereinstimmt, dass in der Geschichte von der Heilung des Dämonischen die Heilung nur als Spezialfall der Rede Jesu überhaupt erscheint. Der ganze kleine Abschnitt, den offenbar erst U_2 in seiner Be-

---

1) D gibt diesen Satz so wieder: *ἄγωμεν εἰς τὰς ἐγγὺς κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις.* Doch das zwar plerophorische, aber gerade deshalb für Mc charakteristische *ἀλλαχοῦ* ist gewiss kein späterer Zusatz, und die anderen Änderungen in D sind wohl aus dem Bestreben zu erklären, die seltenen Worte des Textes *ἐχόμενος* (im Sinne von benachbart) und *κωμοπόλεις* zu vermeiden.

arbeitung von U_1 neu einfügt, da wir in unserm ersten Evangelium keine Spur von ihm finden, hat doch den Zweck, zu zeigen, wie Jesus sich vor dem wundersüchtigen Volke in Kapharnaum zurückzieht, um auch an anderen Orten seiner eigentlichen Tätigkeit, der Verkündigung des Evangeliums, obliegen zu können.

Jesus zieht in Galiläa umher.

Mt 4, 23ff. Mc 1, 39. Lc 4, 44.

Bei Mc heisst es hier: *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.* Bei Lc ist der Text erheblich kürzer. Die Dämonenaustreibungen fehlen, und im übrigen heisst es einfach: und er predigte in den Synagogen, — und dann folgt im Genitiv die Bezeichnung eines Landes. Wenn wir dem gewöhnlichen Texte trauen dürfen, so ist dies Galiläa, nach ℵBCL cop syr[p] (im Text) syr[sin] u. a. jedoch Judäa. Diese Variante ist allerdings sehr eigenartig und gut bezeugt. Lc würde dann unter Judäa hier wohl nicht nur die betreffende jüdische Provinz wie 1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; 21, 21 verstehn, sondern wie 1, 5; 6, 17; 7, 17; 23, 5, ganz Palästina (vgl. Holtzmann z. d. St.). Aber auffallend ist es doch, dass der dritte Evangelist hier Jesum im ganzen Lande sollte haben herumziehen lassen, nicht nur in Galiläa und Umgebung. Das erinnert allerdings an die Geschichtsauffassung des vierten Evangeliums. Aber wir wundern uns, dass Lc von diesem Umherziehen im ganzen Lande nichts Näheres sollte berichtet haben. Auch fällt auf, dass sich Jesus sogleich im folgenden am Ufer des Sees Genezaret befindet, 5, 1. Vielleicht ist daher die Variante *τῆς Ἰουδαίας* statt *τῆς Γαλιλαίας* doch erst spätere Korrektur, die sich dann daraus erklären würde, dass sich unser V. mit den Worten *τῆς Γαλιλαίας* so liest, als ob Jesus im vorhergehenden noch nicht in einer Synagoge Galiläas gepredigt habe, was aber nach V. 31ff., 15ff. nicht der Fall war. Die Abschreiber haben dann die „andern Städte“ des Verses 43 ausserhalb Galiläas gesucht und daher im folgenden V. 44 Judäa statt Ga-

liläa eingesetzt. Dann würden sie allerdings Judäa nur im engeren Sinne verstanden haben.

Ich wies schon an früherer Stelle, bei Besprechung von 1, 22 S. 55f. darauf hin, dass diese kurzen Bemerkungen des Mc und Lc über die Wanderungen Jesu in Galiläa nur ein aus U_2 übernommenes Rudiment aus einem ursprünglich grösseren Abschnitte bilden dürften, der uns wohl noch im wesentlichen getreu und an der ursprünglichen Stelle im Mt-Evangelium erhalten ist. Die bei Mt dem Berichte der Seitenreferenten entsprechenden Worte lauten: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*[1]) *διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. περιάγειν* mit dem Acc. (Mt) und *ἔρχεσθαι εἰς* mit folgendem Acc. (Mc) sind Übers.-Varr. Denn in der gewöhnlichen Bedeutung: kommen, darf *ἔρχεσθαι* hier nicht gefasst werden, da sich Jesus ja bereits in Galiläa befindet. Den partizipiellen Näherbestimmungen *διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* entspricht bei Mc der zwischen *ἦλθεν* und *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν* eingeschobene kürzere Passus *κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν.* Desgleichen sind die Worte, die von der Heilung jeglicher Krankheit und jeglichen Gebrechens im Volke handeln, verkürzt zu einer Notiz über Dämonenaustreibungen.

Mc wird hier nicht auf eigene Faust gestrichen haben, sondern den Text von U_2 wiedergeben. Die entsprechenden lukanischen Worte lauten nämlich noch kürzer. Statt des stark semitisierenden: er trat auf predigend, schreibt der dritte Evangelist einfacher: *ἦν κηρύσσων.* Die Worte: in ihren Synagogen in ganz Galiläa, zieht er zusammen zu *εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Γαλιλαίας.* Die Dämonenaustreibungen lässt er ganz fort, wobei ihn offenbar die Erwägung leitet, dass Jesus vorher ausdrücklich betont hat, er wäre gesandt, zu p r e d i g e n (nicht Wunder zu tun). Wenn der Verf. von U_2 hier, wie wir wohl aus Mc schliessen können, trotz jener Erklärung Jesu doch

1) So (Acc.) wohl mit B l a s s statt *ἐν* mit Dat. auf Grund von ℵ^b D it vg. u. a. zu lesen, cf. 9, 35, wo es ohne Variante heisst: *καὶ περιῆγεν τὰς πόλεις πάσας* usw.

wenigstens auf seine Dämonenaustreibungen verwiesen hat, so werden diese auch hier (vgl. Mc 1, 27, Lc 4, 36) nur als die Wirkungen seines von göttlicher Vollmacht zeugenden Wortes in Betracht kommen.

Ganz glatt schliesst sich freilich unser Passus bei U_2, Mc und Lc an das Vorhergehende nicht an. Jesus hat doch bereits in Galiläa, wenn auch nach dem unmittelbar Vorhergehenden nur in Kapharnaum, eine kurze Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter entfaltet. Man erwartete daher eigentlich, dass nun von seiner Wirksamkeit nicht ganz allgemein in Galiläa, sondern an den übrigen Orten Galiläas die Rede wäre.[1]) Diese Beobachtungen bestätigen es uns, dass in der ursprünglichen Konzeption des hier vorliegenden Berichtes dieses Stück nicht an dieser Stelle stand.

U_2 hat, wie wir sahen, den summarischen Bericht über Jesu Tätigkeit, der in U_1 auf die Berufung der vier ersten Jünger folgte (cf. Mt 4, 23—25; 7, 28^b^. 29), durch die Schilderung eines Spezialfalles, Jesu Lehre und Dämonenheilung in der Synagoge von Kapharnaum, zu ersetzen, oder richtiger konkreter zu gestalten gesucht, wobei von dem ursprünglichen Berichte nur die Worte, die Mt 7, 28^b^ 29 entsprechen, in jenem Abschnitte verwertet worden sind. In U_1 folgte nun wohl (vgl. Mt 8, 1 ff.) auf jenen summarischen Bericht, in den Mt die Bergpredigt eingeschaltet hat, die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen, die U_2 vorläufig zurückgestellt hat (s. oben S. 75). Auf den einleitenden, bisher nicht benutzten Passus dieses summarischen Berichtes greift nun U_2 hier zurück, da es nach dem Einschub, der den Rückzug Jesu in die Einsamkeit betraf, einen Übergang zum folgenden brauchte, und fügt dann die bisher übergangene Geschichte von der Heilung des Aussätzigen hinzu.

---

1) Möglicherweise erklärt sich auch (s. oben) aus dieser Inkongruenz die Variante Ἰουδαίας statt Γαλιλαίας.

Die Heilung des Aussätzigen.

Mt 8, 1—4. Mc 1, 40—45. Lc 5, 12—16.

Mit den Worten: *καταβάντος ἑαυτοῦ*[1]) *ἀπὸ τοῦ ὄρους* knüpft der erste Evangelist an die Bergpredigt, mit *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* an den 4, 25 verlassenen Faden an.

Lc hat vorher den wunderbaren Fischzug des Petrus erzählt und 5, 11 mit den Worten geschlossen: und sie zogen ihre Fahrzeuge ans Land, verliessen alles und folgten ihm nach. Daran schliesst sich eine selbständige Einleitung zu unserer Geschichte: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι ἐν μιᾷ τῶν πόλεων*, und dann: *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων κτλ.* Das *ἰδού* hat Lc hier mit Mt gemeinsam; bei Mc fehlt es, wie auch sonst stets in der erzählenden Darstellung des Evangelisten. Nur wo jemand redend auf etwas hinweist, braucht Mc das Wort (vgl. oben S. 37). Mt und Lc werden hier U getreu wiedergeben.

Statt „aussätzig" schreibt Lc hier, einen volleren Ausdruck wählend: ein Mann, voll von Aussatz. Sein Kommen[2]) berichtet er nicht, ebensowenig wie 4, 44 vom *ἔρχεσθαι* Jesu die Rede war (vgl. oben S. 35). Dafür setzt er hinzu, dass er Jesum erblickt.

In U_1 war nun nur davon die Rede, dass er vor Jesus zu Boden fiel. Mt braucht *προςκυνεῖν*, Lc *πεσεῖν ἐπὶ πρόσωπον* (Übers.-Varr.), Mc etwas freier *γονυπετεῖν*. In U_2 bittet er zugleich. Daher Mc *παρακαλῶν*, resp. (D) *ἐρωτῶν*, Lc *ἐδεήθη αὐτοῦ* (Über.-Varr.).

Auch bei Jairus (Mc 5, 23. Lc 8, 41) sowie bei dem gerasenischen Besessenen (Mc 5, 7. Lc 8, 28) — vgl. auch Mc 7, 26. 32 — ist in U_2 im Unterschiede von U_1 besonders noch betont, dass die Betreffenden Jesum **bitten**, dieser also, wenn

---

1) Dieser Gen. abs. (ℵ^b B C) fällt zwar wegen des folgenden auf ihn bezüglichen Dativs *αὐτῷ* auf. Aber gerade deshalb ist er als urspr. und die dativische Lesart *καταβάντι αὐτῷ* (ℵ* E K L u. a.) als Korrektur zu betrachten.

2) Vgl. Mc: *ἔρχεται*, Mt *ἐλθών*, wie mit C K L manchen it codd. syr cu und sch cop Hil zu lesen sein wird. Die gewöhnliche Mt-Lesart *προσελθών* (ℵ B u. a.) dürfte durch Dittographie der letzten Silbe des vorangehenden Wortes *λεπρός* entstanden sein.

er das Wunder vollbringt, es deshalb tut, weil man ihm mit einer Bitte nahte.

In der Anrede des Aussätzigen an den Herrn fehlt bei Mc das κύριε, das Mt und Lc bieten. Mc hat es offenbar in seiner Quelle gelesen, aber wohl übersehen, oder wir müssten das ὅτι, das bei ihm die folgenden Worte einleitet und vielleicht dem freilich recht seltenen aramäischen ארי entspricht (vgl. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 191) dadurch erklären, dass er das מרי (κύριε) der Quelle versehentlich für ארי gelesen hat.

Der folgende Satz, sowie die sich an ihn anschliessende Erklärung Jesu lauten bei den drei Berichterstattern im wesentlichen gleich. Jesus streckt die Hand aus, rührt den Kranken an und spricht: Ich will, werde rein. Bei Mc lesen wir noch ein αὐτοῦ hinter χεῖρα[1]) und ein αὐτῷ hinter λέγει.[2]) Den wesentlichsten Zusatz des zweiten Evangelisten bildet aber das Part. σπλαγνισθείς resp. (D a ff² r*) ὀργισθείς vor ἐκτείνας. Dass Jesus voll Erbarmen seine Hand ausstreckt und den Kranken anrührt, um ihn zu heilen, wäre nichts Auffälliges (vgl. 6, 34; 8, 2; 9, 22), wohl aber, dass er es im Zorne getan haben soll.

Als Übers.-Var. in dem Sinne, wie wir solche Varianten sonst so zahlreich in den Evangelien konstatiert haben, wird sich diese Differenz nicht erklären lassen. Denn es handelt sich hier ja nicht um Ausdrücke, die in verschiedenen Evangelien stehn, sondern um zwei von einander abweichende Lesarten ein und desselben Mc-Textes. Will man daher hier von Übersetzungsvarianten reden, so kann man es höchstens in dem Sinne tun, dass von einem Abschreiber der griechische Text nach dem einer syrischen Version korrigiert worden ist. In dieser müsste der Betreffende dann ein Verbum vorgefunden haben, welches er nicht im Sinne von σπλαγνίζεσθαι, sondern von ὀργίζεσθαι deutete. Man konnte dann an eine Verwechselung

1) Es ist also hier zu lesen: τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο αὐτοῦ. So D 7pe die meisten it codd. vg. Meistens wird entweder das erste oder das zweite αὐτοῦ als entbehrlich weggelassen.

2) Tisch. erkennt zwar dies αὐτῷ um cod. ℵ willen nicht an. Doch findet es sich, ℵ und wenige Minuskeln und Verss. ausgenommen, allgemein im Mc-Texte, während bei Mt und Lc jede Spur von ihm fehlt.

von אתרחם und אתרעם denken (vgl. Nestle, Philologia sacra S. 26, Dalman, Die Worte Jesu I S. 51 f.) oder mit Chase, the Syro-Latin text of the Gospels S. 88 f. annehmen, dass das ר in אתרחם versehentlich ausgefallen, und das übrig bleibende Wortfragment als אתחמת gelesen worden ist.

Eine derartige Erklärung ist ja nicht ausgeschlossen. Eine Beeinflussung des cod. D durch die syrischen Versionen mag gelegentlich stattgefunden haben, wenn auch schwerlich in dem Umfange, wie es z. B. Chase annimmt. Aber es gereicht diesen Deutungen schwerlich zum Vorteile, dass sich die entsprechenden syrischen Worte nicht ganz gleich, sondern immer nur ähnlich sehen. Dazu kommt, dass ein Interesse, an der Lesart *σπλαγχνισθείς* herumzukorrigieren, sich nicht aufweisen lässt.

Diese Erklärung dürfte daher erst in Betracht kommen wenn jede andere versagt hat. Das ist aber nicht der Fall. Wir werden *ὀργισθείς* sehr wohl als ursprüngliche Lesart im griechischen Mc-Text begreifen können. Sofern man daran Anstoss nahm, dass der Herr ein Wunder im Zorne getan haben sollte, liess man das Wort entweder ganz aus (so b g[1]) oder ersetzte es durch das viel passender scheinende *σπλαγχνισθείς*, das ja auch sonst als Motiv für Wundertaten Jesu erscheint. Diesem *ὀργισθείς* korrespondiert dann bei Mc in V. 43 das synonyme, gleichfalls parallellose[1]) *ἐμβριμησάμενος αὐτῷ*, — vor den Worten *εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν*. Also nach dem, in diesem Punkte späteren Berichte des Mc ist Jesus zornig nicht erst, nachdem er das Wunder vollbracht hat, sondern schon vor demselben, als die Bitte des Kranken um Heilung an ihn herantritt. Die dem Mc eigentümliche Auffassung ist also klar die, dass Jesus nur widerwillig, ja unwillig sein Wunder vollbringt. Das ist spätere Auffassung, vgl. Joh 4, 48: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht. Mc zieht hier nur die Konsequenz einer schon in U_2 vertretenen Anschauung. Wenige Verse vorher V. 38, parallel Lc 4, 43, hat ja Jesus im Gegensatz zu dem Ansinnen, das an ihn gestellt wird, Wunder

---

1) Nur Mt 9, 30 bei einer Blindenheilung findet sich eine Parallele in einer Erzählung, die gleichfalls späterer Provenienz ist, nicht aus U_1 stammt!

zu tun, betont, er sei dazu ausgegangen, das Evangelium zu predigen.

Es folgen nun bei Mt die Worte: *καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ*[1]) *ἡ λέπρα*, sogleich wurde sein Aussatz durch Reinigung beseitigt. Ähnlich wie hier das Simplex wird 1. Cor. 5, 7 *ἐκκαθαίρειν* verwandt. Offenbar hat hier an unserer Stelle in der Quelle ein aramäisches Verbum בָּרַר gestanden, welches entsprechend dem hebräischen בָּרַר, sowohl reinigen, wie beseitigen bedeutete. Bei Mc lesen wir nämlich: *καὶ εἰπόντος αὐτοῦ* (diese beiden Worte in A C *Γ Δ* und einer Reihe von Versionen werden echt sein, da man sonst nicht recht einsieht, weshalb sie gerade nur bei Mc zugesetzt sind) *εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθερίσθη*. Hier ist, wie an anderen Stellen, die Vorliebe des Mc für doppelte Ausdrucksweise erkennbar. Mc zerlegt hier deutlich die für sein Empfinden wohl ungelenke Wendung der Quelle, dass der Aussatz gereinigt wurde, in zwei Teile. Der Aussatz wich von ihm, und er wurde gereinigt. Lc hat gleichfalls an dem Ausdruck geändert; nach der gewöhnlichen Lesart schrieb er: *καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ*. Ich glaube aber, man wird mit D, e und Blass in seiner Ausgabe der forma Romana des Lc-Textes nur *καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη* lesen müssen. Hinter den Worten *θέλω, καθαρίσθητι* machte sich das *καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη* etwas kurz und kahl. So wird denn aus Mc die breitere und zugleich Abwechselung im Ausdruck bietende Lesart *καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ* in den Text gekommen sein.

Mc fährt fort: Und gegen ihn aufgebracht, trieb er ihn sogleich hinaus. Auch diese Worte bilden wohl einen späteren Zusatz bei Mc, ohne Parallele bei Mt und Lc. Sie entsprechen dem *ὀργισθείς* V. 41. Nur bei Mc ist Jesus aufgebracht, sowohl darüber, dass er das Wunder tun soll, als auch darüber, dass er es getan hat. Nachdem es vollbracht ist, will er nichts mehr mit dem Manne zu schaffen haben. Weshalb er es doch vollbringt, ist dann allerdings nur erklärlich, wenn hier ein älterer Bericht mit einer andern Auffassung des Wunders zu

1) Statt *αὐτοῦ* lesen S syr^{cu} und syr^{sin} (cf. Blass z. d. St.) *ἀπ' αὐτοῦ*, was auf dasselbe hinauskommt, nur, dass das *ἀπ' αὐτοῦ* vielleicht durch Konformation an die Parallelberichte sich erklärt.

Grunde liegt. Auch zeigt sich der Charakter des späteren Zusatzes hier insofern, als zuerst berichtet wird, dass ihn Jesus zornig hinauswirft, und dann erst, dass er ihm bestimmte Verhaltungsmassregeln gibt. Das ist eine unnatürliche Reihenfolge.

Von diesen Verhaltungsmassregeln berichtet dann Mc fast mit denselben Worten wie Mt in direkter Rede. Die Warnung, zu jemandem zu sprechen, erscheint in verschärfter Form (B. Weiss) durch die doppelte Negation *μηδενὶ μηδέν*, wie auch sonst Mc eine Vorliebe für Häufung der Negationen besitzt. Vielleicht ist auch statt *ἱερεῖ* mit einzelnen Minuskeln und lateinischen Versionen *ἀρχιερεῖ* zu lesen. Zu der steigernden Art des Mc würde diese Vertauschung des Priesters, bei dem der Geheilte sich melden soll, mit dem Hohenpriester gut passen. Allerdings hat letzterer in Wirklichkeit mit der Reinerklärung Aussätziger nichts zu tun. Schliesslich ist die Opferdarbringung, die Jesus hier dem Geheilten ans Herz legt, bei Mc als ein *προςενεγκεῖν* behufs seiner Reinigung näher charakterisiert.

Was nun den lukanischen Text anlangt, so sind die Anweisungen, die Jesus dem Geheilten gibt, zunächst in indirekter Rede mitgeteilt. Und zwar entsprechen den Worten des ersten Evangelisten *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς* hier: *καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν*. Das *ὅρα*, das auch Mc bringt, dessen aramäisches Äquivalent also Lc zweifelsohne in seiner Quelle gelesen hat, kann hier natürlich in direkter Rede nicht zu Platze kommen. Doch geht auch bei Lc sogleich — und zwar ganz unvermittelt — die indirekte Darstellungsweise in direkte über: *ἀλλὰ ἀπελθὼν*[1]) (Übers.-Varr. für *ὕπαγε* Mt Mc) *δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ*.

Im weiteren finden sich die Worte des Mc *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου* auch bei Lc. Dieselben werden also auf eine entsprechende Näherbestimmung des Opfers in U_2 zurückgehn. Lc scheint sie als Objekt zu *προςένεγκε* zu deuten, wie schon in der Septuaginta die Verbindung *περὶ τῆς ἁμαρτίας* geradezu für Sühnopfer vorkommt. Denn Lc fährt mit einem Satze mit

---

1) Statt dieser beiden Worte lesen D a e *ἄπελθε δὲ καί*, andere (it codd. u. vg) nur *ἄπελθε δέ*.

καθώς fort, während Mc einen Relativsatz mit ἅ bietet, der bei ihm das zu προςένεγκε notwendigerweise gehörige Objekt darstellt.

Die alttestamentlichen Opfer, auf die Jesus hier Bezug nimmt, hat Mose nach Mc und Mt geboten εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Anstelle dieser Worte dürfte bei Lc zu lesen sein: ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο. Dass dies die ursprüngliche Lesart ist, wird einmal durch Marcion bezeugt; (höchstens könnte fraglich sein, ob er das εἰς vor μαρτύριον gelesen hat, vgl. Zahn, Gesch. d. Ntl. Kanons II, 2 S. 458), sodann durch D a b c ff^2 und Ambrosius. Offenbar ist bei Lc der ἵνα-Satz von καθὼς προςέταξεν Μωϋσῆς abhängig: bringe dein Reinigungsopfer dar, wie es Mose geboten hat, auf dass dieses (das Reinigungsopfer) für euch sei. Und entsprechend werden wir das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς bei Mt und Mc von προςέταξεν abhängig denken. αὐτοῖς bleibt dann freilich ohne direkte Beziehung, aber eine solche erhält es auch dann nicht, wenn man es zu dem vorangehenden Imperativ προςένεγκε konstruiert. Gemeint können mit αὐτοῖς nur die Juden im allgemeinen sein, vor denen (vgl. Mc 6, 11; 13, 9, Mt 10, 18; 24, 14) nach mosaischer Bestimmung durch das betreffende Opfer das Zeugnis der Reinheit abgelegt werden soll.[1]) Lc hat die Schwierigkeit der Beziehung gefühlt und bietet daher nichts dem αὐτοῖς direkt Entsprechendes. Zwar setzt auch er einen Dativ, aber nicht αὐτοῖς, sondern ὑμῖν, das zudem noch anders orientiert ist. Der Geheilte ist in dieser Anrede natürlich mit eingeschlossen: ihr, d. h. die vom Aussatz Gereinigten, sollt durch die Opfergabe ein Zeugnis ablegen. Zugleich wählt er statt des blossen der Quelle entsprechenden εἰς μαρτύριον einen ganzen Satz: ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ τοῦτο.

Die Richtigkeit der hier vertretenen lukanischen Lesart wird bestätigt durch einen Passus der eschatologischen Rede. Hier entspricht dem εἰς μαρτύριον αὐτοῖς Mc 13, 9 bei Lc 21, 12f. gleichfalls ein ganzer Satz: ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον. Und zwar ist auch hier der Dativ anders orientiert, sofern er

1) Auch αὐτῶν findet sich mehrfach in den Evv. ohne direkte Beziehung, vgl. Mt 4, 23; 12, 9 und wohl auch Mc 1, 39.

die Zeugnis Ablegenden, nicht die, vor denen es abgelegt wird, denen es gilt, bezeichnet.[1])

Welchen Sinn hat nun aber das Verbot: ὅρα μηδενὶ (μηδὲν) εἴπῃς? Ursprünglich — in U_1 — wohl den (vgl. B. Weiss z. d. St. im Meyerschen Kommentar zu Mt), dass sich der vom Aussatz Gereinigte vor der Hand noch als unrein betrachten, mithin auch zu niemandem von seiner Heilung sprechen solle,[2]) bevor er nicht das Zeugnisopfer der Reinigung dargebracht hat. Also das Verbot erklärt sich aus der strikten Konsequenz, mit der sich Jesus auf den Boden des atl. Gesetzes stellt.

Den heidenchristlichen Lesern von U_2 hätte wohl an sich schon eine solche Auffassung der Worte Jesu ziemlich ferne gelegen. In dem Rahmen der in dieser zweiten Rezension des Urevangeliums vertretenen Gesamtauffassung von den Wundern Jesu dürfte das Verbot so zu deuten sein, dass Jesus mit seiner Heilung möglichst wenig Aufsehen erregen möchte, da er, zumal dem unverständigen, am Sinnlichen haftenden jüdischen Volke gegenüber, diese Seite seiner Wirksamkeit nicht als die Hauptsache derselben betrachtet wissen will, ein Gesichtspunkt, den dann Mc noch schärfer zur Geltung bringt, indem nach seiner Darstellung Jesus nur mit äusserstem Widerwillen das Wunder vollzieht.

Bei Mt scheint der Aussätzige der Weisung Jesu nachgekommen zu sein. Wenigstens wird uns vom Gegenteil nichts berichtet. Anders die Seitenreferenten. Nach ihnen hat der Betreffende zum mindesten den ersten Teil der ihm eingeschärften Mahnung nicht befolgt, sondern das Wunder sofort überall erzählt, so dass viele auf Jesum aufmerksam werden, hauptsächlich wohl in Erwartung neuer Wunder zu ihm strömen, und er nur durch Rückzug in einsame Gegenden vor

1) Auch Lc 9, 5 ist der Dativ αὐτοῖς bei εἰς μαρτύριον vermieden; ἐπ' αὐτούς steht dabei. Es ist hier entweder von einem Zeugnis über oder gegen die Betreffenden die Rede.

2) Mit diesem Sinne des Verbotes verträgt es sich durchaus, dass die Heilung nach Mt V. 1 und wohl auch in U_1 angesichts einer grossen Volksmenge vor sich gehend gedacht ist. Anders wohl in U_2, wo das Wunder an sich geheim bleiben soll.

ihnen sich zu retten vermag. So wird U_2, den Bericht von U_1 ergänzend, erzählt haben. Auch hier also wieder ein Rückzug Jesu vor den andrängenden neugierigen Volksmassen, der in Mt keine Parall. hat, wie in Mc 1, 35—38 und Lc 4, 42 f.

Der Lc-Bericht dürfte der Darstellung in U_2 teilweise noch näher stehen als der des Mc. Einmal im Eingange; Lc: es drang umso mehr das Gerücht von ihm durch. Dass der Geheilte bei der Ausbreitung desselben wesentlich tätig gewesen, ist nicht gesagt, wenn es auch indirekt in den Worten liegt. Erst Mc schreibt: er aber ging hinaus und begann viel zu verkünden[1]) und die Sache ruchbar zu machen. Lc berichtet dann weiter: und es kamen zahlreiche Volkshaufen zusammen, zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden. Er aber zog sich in die Einsamkeit zurück und betete. Hier scheint er nach Lc unbehelligt geblieben zu sein. Mc schildert zunächst nicht den Zulauf der Menge,[2]) sondern setzt ihn nur voraus, indem er als Folge des Bekanntwerdens des Wunders berichtet, dass Jesus nicht mehr imstande war, öffentlich in eine Stadt einzugehen, weil er dann zu sehr vom Volk in Anspruch genommen wurde. So hielt er sich denn ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις auf. Beachte die für Mc charakteristische doppelte Bezeichnung der Gegend, desgl. die Übers.-Varr. ἐπ' ἐρήμοις τόποις gegenüber dem lukanischen ἐν ταῖς ἐρήμαις. Eine offensichtliche Steigerung im Vergleich zum Lc-Text bedeutet es dann aber, dass bei Mc die Volksmassen auch dann noch Jesum weiter aufsuchen, nachdem er sich bereits demonstrativ vor ihnen zurückgezogen hat. Hier wie an anderen ähnlichen Stellen wird der Evangelist durch Einfügung dieses Zuges apologetisch noch zur deutlicherer Anschauung bringen wollen, welche ungeheure Anziehungskraft Jesus auf das Volk ausgeübt hat. Vgl. das oben S. 77 zu 1, 32 Bemerkte.

---

1) κηρύσσειν πολλά. Letzteres Wort fehlt allerdings in D it vg. Doch ist mir fraglich, ob es nicht doch ursprünglich im Texte gestanden hat, da das πολλά gerade für Mc sehr charakteristisch ist.

2) Ob er in U_2 bereits wie bei Lc geschildert worden war, wird sich nicht mehr ausmachen lassen.

Die Heilung des Gelähmten.

Mt 9, 1—8. Mc 2, 1—12. Lc 5, 17—26 f.

Bei Lc schliesst sich diese Geschichte wie bei Mc unmittelbar an das Vorhergehende an. Bei Mt begegnet sie uns erst erheblich später. Dieser Evangelist fügt an die Erzählung von der Rettung des Aussätzigen die von der Heilung des Sohnes des Hauptmanns (resp. Chiliarchen) 8, 5 ff. an, eine Geschichte, die zwar bei Lc, aber nicht bei Mc ihre Parallele hat, die daher aus der griechischen Logiaquelle stammen wird, zumal wenigstens einzelne Verse dieser Erzählung auch im Wortlaut in überraschender Weise bei den beiden Berichterstattern übereinstimmen (vgl. Mt V. 8—10 und Lc 7, 6 Schluss — 9). Es folgt dann bei Mt der Bericht von der Genesung der Schwiegermutter des Petrus, den Mc aus bereits erörterten Gründen in anderem Zusammenhange gebracht hat (1, 29—31), der in U_1 sich wohl unmittelbar an die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen angeschlossen hat, wobei vielleicht beide Geschichten aus dem Grunde aneinander gereiht waren, weil Jesus in beiden den kranken Menschen, den er heilen will, anrührt (Mt V. 3 und 15). Mt hat dann weiter von den Abendheilungen erzählt, die ja auch Mc und Lc im Anschlusse an die Geschichte von der Genesung der Schwiegermutter des Petrus berichten. Dann entzieht sich Jesus dem Volksandrange durch eine Fahrt an das andere, gadarenische Ufer des galiläischen Sees, wo er die beiden Dämonischen heilt, 8, 18—34. Darauf heisst es in diesem Evangelium 9, 1 weiter: *καὶ ἐμβὰς εἰς (τὸ) πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, d. i. Kapharnaum, wo er sich nach 4, 13 angesiedelt hatte; und es folgt dann die Geschichte von der Heilung des Paralytischen, die Mc und Lc im Anschlusse an die von der Reinigung des Aussätzigen erzählen.

Diese Evangelisten beginnen damit eine Reihe von Berichten, die Jesum in einem sich immer mehr zuspitzenden Konflikt mit Pharisäern und Schriftgelehrten schildern, Mc 2, 1—3, 6. Lc 5, 17 — 6, 11. Wir werden hier die Reihenfolge der Erzählungen von U_2 vor uns haben, das, seiner Bestimmung für Heidenchristen entsprechend, den Gegensatz Jesu gegen die

jüdische Schultheologie scharf hervorkehren wollte[1]). Die Überfahrt nach dem Gadarenerlande und alles, was sich auf ihr und unmittelbar nach ihr ereignet, ist auch jetzt noch übergangen und folgt erst nach der Gruppe der vom Kahne aus gesprochenen Parabelerzählungen, vgl. Mc 4, 1—34; 35 ff. Lc 8, 4—18. 22 ff. Der Verf. von U_2 denkt sich die Einsamkeit, in die Jesus sich nach der Heilung des Aussätzigen zurückzieht, offenbar in Galiläa, nicht am Ostufer des Sees gelegen, und so fügt er denn aus seiner Quelle U_1 diejenige Geschichte zunächst an, die wieder am Westufer des Sees spielt, die von der Heilung des Paralytischen.

Bei Mt (= U_1) hat dieselbe keine weitere Einführung, als dass kurz von der Überfahrt Jesu vom Ostufer des Sees nach Kapharnaum berichtet ist. Anders Mc und Lc. Wie sie einen besonderen Schluss zu der vorangehenden Geschichte enthalten, so auch hier eine besondere Einleitung. Bei Mc heisst es zunächst: *καὶ εἰςελθὼν πάλιν*[2]) *εἰς Καφαρναοὺμ*, entsprechend den Worten des Mt: *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*. Bei Lc fehlt eine entsprechende Notiz. Vorher V. 16 berichtet er: Jesus zog sich in die Einsamkeit zurück und betete; hier: und es geschah eines Tages, da lehrte er. Wo? scheint ihn wenig zu interessieren, wie auch sonst bei ihm genauere Angaben über Örtlichkeiten, Personen usw. nicht selten fehlen, ohne dass wir deshalb bei ihm auf eine alte Quelle zurückgehn müssten, die derartige Notizen noch nicht enthielt, vgl. im folgenden z. B. 8, 4; 9, 18. 43. 46. Solche Einzelheiten haben für ihn und seine katechetischen Zwecke keine rechte Bedeutung mehr. Dieser Umstand ist um so merkwürdiger, als auch er gleich seinen Vorgängern[3]) nach möglichster Genauigkeit in der Berichterstattung strebt. Sein wissenschaftlich-historisches Interesse ist aber da, wo es nicht zugleich ein religiöses ist, verhältnismässig gering.

---

1) In U_1 war jene Gruppe von Geschichten noch auf verschiedene Teile des Evangeliums verteilt, vgl. Mt 9, 1—13 (17?); 12, 1—14.

2) *πάλιν* mit Bezug auf 1, 21.

3) Beachte das *κἀμοί* hinter *ἔδοξε* Lc 1, 3. Gewöhnlich wird das in dem Worte steckende *καί* nicht genügend gewertet. Vgl. Hilgenfeld, Das Vorwort des dritten Evangeliums, ZwTh 1901 S. 3 Anm. 1.

Bei Mc findet sich in den Eingangsworten noch die Notiz, dass Jesus δι' ἡμερῶν in Kapharnaum eingezogen sei, d. h. wohl nicht: nach Verlauf einiger Tage, sondern zur Tageszeit.[1]) Mit diesem Ausdruck nimmt der Evangelist offenbar Bezug auf die Notiz des vorangehenden Verses, dass Jesus garnicht φανερῶς eine Stadt betreten konnte, wenn er nicht von wundersüchtigen Volksscharen umdrängt sein wollte. Darin liegt wohl, dass er eine zeitlang nur zur Nachtzeit die Städte aufsuchte, wie er anderseits 1, 35 schon zur Nacht Kapharnaum verlassen hatte, um sich dem Zulauf der Menge zu entziehen. Dieser Zustand war aber natürlich auf die Dauer nicht haltbar. So entschliesst sich Jesus nunmehr bei Tageszeit sein Haus in Kapharnaum aufzusuchen. Bei Lc entspricht dem δι' ἡμερῶν des Mc ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, eines Tages. Der Gegensatz zur Nachtzeit liegt in diesem Ausdruck noch nicht, wie ja auch Lc vorher nichts von einem heimlichen Aufsuchen der Städte angedeutet hatte. Diesen Gegensatz bringt erst Mc in den Text. Lc wird daher in getreuerer Weise den aramäischen Ausdruck der Quelle wiedergeben.

Jesus gelangt glücklich in sein Haus. Aber sofort verbreitet sich das Gerücht, ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν, wie mit ACΓΔ u. a. zu lesen sein dürfte.

Im folgenden wird dann wieder der ungeheure Volksandrang plastisch geschildert. καὶ (ACDΓΔ u. a. fügen noch εὐθέως hinzu) συνήχθησαν πολλοί, viele strömten zusammen, so dass nicht einmal die Plätze an der Tür für die Menschen Raum boten, geschweige denn das Gemach selbst, in dem Jesus sich befand. Sowohl die Notiz, dass Jesus im Hause sich befindet, als auch die, dass infolge des Volksandranges alle Plätze an der Tür besetzt sind, ist eine der bei Mc

---

1) Die gewöhnliche Erklärung beruft sich auf Gal. 2, 1 ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν: darauf, nach Verlauf von vierzehn Jahren. Es fällt aber auf, dass an unserer Stelle bei ἡμερῶν kein ὀλιγῶν oder ein ähnliches Wort dabei steht, wenn δι' ἡμερῶν nach Verlauf einiger Tage bedeuten soll. Daher fassen wir es doch wohl besser ähnlich wie διὰ νυκτός, in der Nacht, im Sinne von: am Tage, zur Tageszeit. Der Plur. gibt dem Ausdruck etwas Generelles, ähnlich wie in dem, zehn Verse vorher 1, 35 gebrauchten ἔννυχα, zur Nachtzeit.

auch sonst vorkommenden Antezipationen aus dem folgenden, wo beide Züge in U_2 (vgl. Lc V. 18b. 19a) vorausgesetzt sind.

Es heisst dann weiter bei Mc: *καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.*[1]) ὁ λόγος bedeutet hier ohne Näherbezeichnung ungefähr dasselbe wie *τὸ εὐαγγέλιον.* Auch bei Paulus finden wir ὁ λόγος in diesem Sinne: 1. Thess 1, 6. Gal 6, 6, Phil 1, 14, Col 4, 3, auch sonst bei Mc (4, 14. 33; 8, 32), aber nie bei Mt und Lc. Hier wie an anderen Stellen dürfte ein Einfluss paulinischer Terminologie im zweiten Evangelium vorliegen.

Von einer heilenden Tätigkeit, die Jesus ausgeübt hätte, ist bei Mc nicht die Rede, was für ihn charakteristisch ist. Auch Lc betont V. 17 die lehrende Wirksamkeit Jesu: *καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων,* zugleich aber auch, am Schlusse des Verses, die heilende. Man wird annehmen können, dass in U_2 von beidem die Rede war, wie ähnlich im Beginne der Erzählung von der Speisung der 5000 Mann, Mc dann aber hier wie dort[2]) die Notiz von der heilenden Tätigkeit übergangen hat.

Auch sonst enthält der Lc-Bericht manches Eigentümliche, auch gegenüber Mc. Dass Jesus im Hause sich befindet, dass das Volk hinzuströmt und kaum an der Türe Platz erhält, davon erzählt Lc, wie schon oben bemerkt, hier noch nichts. Da nun aber im folgenden Schriftgelehrte und Pharisäer auftreten, so weist er hier schon auf ihre Anwesenheit hin. Aus jeglichem Dorfe Galiläas und Judäas[3]) sind sie zusammengekommen.

---

1) In D fehlt allerdings der Art. vor *λόγον*, möglicher Weise ist er auch später zugesetzt, was aber ziemlich gleichgültig ist, da nach meiner Überzeugung im ntl. Sprachgebrauch kein scharfer Unterschied zwischen Setzung und Fortlassung des Art.'s gemacht wird.

2) S. näheres zu Mc 6, 34.

3) Die jerusalemischen Schriftgelehrten sind dabei wohl mit einbegriffen zu denken. Gewöhnlich steht auch in den Texten noch *καὶ Ἰερουσαλήμ* dabei, doch da es in D fehlt, kann man fragen, ob die Worte nicht späterer Zusatz sind. Der D-Text bietet hier auch sonst manches Merkwürdige, das aber schwerlich ursprünglich sein dürfte. Seine Neigung zu periodisieren zeigt er darin, dass er beide auf den Satz mit *ἐγένετο* folgenden Partizipien mit *ησαν* von *ἐγένετο* abhängig sein lässt, indem er zugleich statt des etwas merkwürdigen Sitzens der Pharisäer von ihrem Zusammenkommen spricht. So lautet denn hier der Text hinter *ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν: αὐτοῦ διδάσκοντος συνελθεῖν τοὺς Φαρισαίους καὶ νομοδιδασκάλους.* Dann allerdings wird in selbständigem Hauptsatze fortgefahren:

„Und die Kraft des Herrn war darauf gerichtet, dass er heilte", εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν.[1])

Nun die eigentliche Geschichte. Der Gelähmte wird gebracht. Mt und Lc beginnen hier mit den Worten καὶ ἰδού. Bei Mc fehlt ἰδού, wie auch sonst stets bei ihm, abgesehen von Stellen direkter Rede. Vielleicht kann man in dem ἔρχονται, das bei ihm einen Zusatz im Vergleich zu den andern Berichterstattern darstellt, einen Ersatz dafür erblicken. προσφέρειν τινί Mt, φέρειν πρός τινα Mc sind Übers.-Varr. Bei Lc steht φέροντες ohne Angabe des Zieles; er fügt aber noch eine besondere Subjektsbezeichnung, ἄνδρες, hinzu. Den Gelähmten nennen Mt und Mc παραλυτικόν, Lc breiter ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος. ἐπὶ κλίνης tragen sie ihn nach Lc und Mt. Letzterer setzt noch βεβλημένον hinzu. Bei Mc fehlt das Bett, dafür der anschauliche Zug: αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.

Mt fährt nun fort: und da Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten. Woran der Herr den Glauben der Leute erkannt, ist nicht gesagt, brauchte auch nicht besonders mitgeteilt zu werden. Denn auch in anderen Situationen erkennt Jesus nach den synoptischen Berichten ohne weiteres auf wunderbare Weise, was in den Menschen vorgeht, die mit ihm in Berührung kommen. Mt wird die Worte in demselben Sinne verstanden haben, wie die analogen in dem bald darauf folgenden V. 4: καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν. Hier wie dort ist es ein Sehen in übertragenem Sinne, ein Sehen in der Sphäre des Geistes, cf. τῷ πνεύματι Mc V. 8.

Diese Notiz: „und da er ihren Glauben sah", wird schon in U_1 gestanden, alsbald aber Veranlassung gegeben haben, sich den Glauben der Leute näher auszumalen. Wie das bereits in

---

ἦσαν δὲ συνεληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας τοῦ ἰᾶσθαι αὐτούς. Hier fallen einmal das συνεληλυθότες hinter dem kurz vorher gebrauchten συνελθεῖν auf, und sodann die drei letzten Worte, die nur verständlich werden, wenn man den Satz des gewöhnliches Textes καὶ δύναμις κυρίου ἦν vorangehend denkt. Es liegt hier also offenbar eine Verstümmelung des Textes vor.

1) Die Lesart αὐτούς ACDXΓΔ it vg u. a statt αὐτόν ist sekundär. αὐτόν ist als Subjektsakkusativ bei ἰᾶσθαι nicht zu entbehren.

U_2 geschehen, lässt sich durch Vergleich zwischen Mc und Lc noch im wesentlichen eruieren. Der erste hierher gehörige Satz des Lc V. 18b: und sie suchten ihn hineinzubringen und vor ihn hinzusetzen, wird allerdings wohl erst auf Rechnung des dritten Evangelisten kommen, ihm fehlt die Parall. bei Mc, aber nicht den folgenden Worten: *καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰςενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον.* Vgl. bei Mc den Anfang von V. 4: *καὶ μὴ δυνάμενοι προςενέγκαι* (oder *προςεγγίσαι*?[1]) (*αὐτῷ*) *ἀπὸ τοῦ ὄχλου.*[2]) Entsprechende Worte müssen schon, mag nun hier Mc oder Lc etwas freier übersetzt haben, in U_2 gestanden haben, ihnen entnimmt Lc auch das, was er vorher V. 18b erzählt hat.

Er fährt dann fort: da stiegen sie aufs Dach und liessen ihn durch die Ziegel samt der Bahre in die Mitte vor Jesus. Von einem gewaltsamen Durchbrechen des Daches ist hier nicht die Rede; man konnte auf das Dach der damaligen Häuser von der Strasse aus durch eine Treppe oder Leiter gelangen, und dann weiter von dort durch eine Treppe in das Innere des Hauses. Vgl. den Artikel „Dach" in Winers biblischem Realwörterbuch. Anders ist die Auffassung des Mc; nach ihm gelangen die Träger nur auf gewaltsame Weise zu Jesu. „Sie trugen das Dach da, wo er sich befand, ab, und nachdem sie den Dachboden ausgegraben hatten, liessen sie das Bett nieder, auf welchem der Gelähmte lag." *καθῆκαν* (Aor.) Lc und *χαλῶσιν* (Praes.) Mc sind Übers.-Varr., ebenso *ὁ κράβαττος* Mc, oder wie man sonst das Wort schreiben mag[3]), und *τὸ κλινίδιον* Lc.[4])

---

1) So ACDΓΔ u. a.

2) So D, während gew. der Ausdruck dem Lc-Text konform ist (*διὰ τ. ὄχλ.*). In Wirklichkeit haben wir hier aber die Übers.-Varr. *ἀπὸ τοῦ ὄχλου* Mc und *διὰ τὸν ὄχλον* Lc.

3) Es entspricht dem lateinischen grabatus, doch kann letzteres ebenso gut aus dem Griechischen stammen, wie das griechische Wort aus dem Lateinischen. Die eigentl. Herkunft ist nicht bekannt. Man hat ans Makedonische gedacht. Vgl. Thumb a. a. O. S. 224.

4) Hier wie auch sonst im hellenistischen Griechisch ist das Deminutivum in ganz abgeblasstem Sinne gebraucht. Vielleicht zeigt sich darin ein Charakteristikum der Volkssprache überhaupt. Vgl. *θυγάτηρ* Mt 9, 18, Lc 8, 42, *θυγάτριον* Mc 5, 23; *τὸ ὠτίον* Mt 26, 51, *τὸ ὠτάριον* Mc 14, 47, *τὸ οὖς* Lc 22, 50. S. auch G. Schulze, Graeca latina S. 20. Lobeck, ad Phrynich. S. 212.

In U_2 wird von einem Abtragen und Ausgraben des Daches noch nicht die Rede gewesen sein, so auch bei Lc. Im übrigen berichtet der dritte Evangelist auch hier — cf. V. 18b — ausführlicher. Die Worte: ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα haben bei Mc keine Parall. Ebenso nennt nur Lc das Ziel, wohin sie ihn herablassen: εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ.

Erst Mc berichtet von einem gewaltsamen Durchbruch des Daches, vielleicht aus der Erwägung heraus, dass die Dachluke des betr. Hauses nicht gross genug gewesen ist, um die vier Männer mit der Bahre, auf der der Kranke lag, durchzulassen. Vielleicht zeigt sich hier auch bei ihm Unkenntnis mit morgenländischen Verhältnissen, wie er auch z. B. über die Zeit der Feigenreife nicht genau orientiert gewesen zu sein scheint, vgl. 11, 13. Jedenfalls haben wir hier die Reflexion des späteren Berichterstatters.

In cod. D ist der Lc-Text offenbar dem des Mc assimiliert: ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ δῶμα καὶ ἀποστεγάσαντες τοὺς κεράμους ὅπου ἦν καθῆκαν τὸν κράβαττον σὺν τῷ παραλυτικῷ εἰς τὸ μέσον κτλ. Die gesperrt gedruckten Worte sind Anklänge an den Mc-Text. Nach diesem D-Texte haben auch bei Lc die Träger der Bahre die Dachziegel abgedeckt. In jedem Falle hat U_2 die Sache so dargestellt, dass sich wegen des ungemeinen Volksandranges, von dem U_1 noch nichts berichtete — höchstens, dass am Schlusse (cf. Mt V. 8) die Anwesenheit von ὄχλοι erwähnt war — den Trägern des Kranken scheinbar unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellen, über die ihr Glaube jedoch Herr wird. Über und durch das Dach gelangen sie zu Jesu.

Es ist unrichtig, wenn man meint, ohne den Mc-Text wäre der des Mt unverständlich. Im Gegenteil wird eine dem Mt zu Grunde liegende Darstellung die Veranlassung für die weitere Ausgestaltung in U_2, Mc und Lc gebildet haben. Durch dieselbe hat im folgenden das Wort αὐτῶν bei ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν im zweiten und dritten Evangelium vielleicht einen etwas engeren Sinn als bei Mt. Bei Mt ist der Kranke wohl mit eingeschlossen; bei den Seitenreferenten ist aber infolge der Einschiebungen die Aufmerksamkeit so auf die Träger und ihr Tun gerichtet, dass wir hier das αὐτῶν nur auf sie beziehen

können. Dann heilt nach Mc und Lc Jesus den Kranken nur um des Glaubens der Träger willen, während nach Mt — und das ist doch wohl das Natürlichere und Ursprüngliche — der Kranke mit einbegriffen ist. Immerhin kommt auch nach Mt der Glaube der Träger als verstärkendes Motiv für den Herrn in Betracht.

Bei Mc und Mt redet Jesus den Kranken mit *τέκνον* an. Gegensatz zum Kinde ist der Vater. Vater war ja damals eine nicht ungewöhnliche Anrede, in der sich Ehrerbietung und Vertrauen kundgab. Dadurch, dass der Kranke sich zu Jesu bringen liess, von ihm Hilfe erheischte, hat er sich vertrauensvoll in ein Abhängigkeitsverhältnis ihm gegenüber gestellt, und Jesus antwortet darauf in seiner Weise, indem er ihn „Kind" anredet, wie er es sonst nur seinen Jüngern gegenüber tut. Mt setzt noch ein *θάρσει* hinzu. Lc schreibt *ἄνθρωπε* statt *τέκνον*, vielleicht in der Annahme, dass jene Anrede seinen heidenchristlichen Lesern nicht unmittelbar verständlich war.

Dann kommt die grosse Erklärung: Deine Sünden sind Dir vergeben, *ἀφέωνται*. So Lc und wohl auch Mc, obwohl hier B *ἀφίενται* und *Δ* *ἀφίονται*, also präsentische Formen, lesen. Dagegen ist bei Mt wohl die präsentische Ausdrucksweise ursprünglich, sei es, dass man mit ℵ B Or die Form *ἀφίενται* oder mit D *ἀφίονται* liest. Auch hier also Übers.-Varr., insofern, als zwei verschiedene Tempora gebraucht werden, wo es sich im Aramäischen wohl nur um ein und dieselbe Perfektform handelt. Im übrigen schwanken die Lesarten in den verschiedenen Evangelien zwischen *σοῦ αἱ ἁμαρτίαι*, *σοὶ αἱ ἁμαρτίαι* und *σοὶ αἱ ἁμαρτίαι σου*.

Mt fährt fort: und siehe, einige von den Schriftgelehrten sprachen bei sich:[1]) „Dieser lästert." Auch hier hat U_2 breiter erzählt. Die Schriftgelehrten werden als gegenwärtig besonders eingeführt: *ἦσαν καθήμενοι*, so Mc V. 6 und, wenngleich an früherer Stelle, V. 17, antezipierend (s. oben), Lc. Letzterer nennt sie *νομοδιδάσκαλοι*, hier V. 21 *γραμματεῖς* (Übers.-Varr.

1) *ἐν ἑαυτοῖς* könnte auch gedeutet werden = *ἐν ἀλλήλοις*, *πρὸς ἀλλήλους*, cf. Mc 8, 16 u. die Parall. Mt 16, 7, aber offenbar entspricht unseren Worten bei Mc V. 6 als Über.-Var. *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* und die Ausdrucksweise in euren Herzen bei Mt selbst im nächsten Verse.

bei ein und demselben Autor); dort wie hier sind von ihm noch die Pharisäer zugesetzt. In U_2 sind ferner die Worte, die sie reden, bereits als Erwägungen (Mc *καὶ διαλογιζόμενοι*, Lc *ἤρξαντο διαλογίζεσθαι*) näher charakterisiert, wie nachher im folgenden Verse auch bei Mt (= U_1). Desgleichen erscheinen die Worte selbst in erweiterter Form. Vgl. Mc: „Mit welchem Rechte redet dieser so? Er lästert", Lc: „Wer ist dieser, der Lästerungen redet?" Und dann heisst es bei beiden noch zur Begründung des Vorwurfs der Gotteslästerung: „Wer kann Sünden vergeben ausser einem, Gott?" Varr. *ἀφεῖναι* Lc (B D), *ἀφιέναι* Mc, *εἷς* Mc, *μόνος* Lc.[1]) Die Lästerung besteht also nach der Anschauung der Schriftgelehrten darin, dass sich Jesus, ein Mensch, eine Vollmacht anmasst, die einzig und allein Gott besitzt.

Jesus erkennt ihre Gedanken. Das Erkennen drücken Mt durch *ἰδεῖν*, Mc und Lc durch *ἐπιγνῶναι* aus. Statt *ἰδών* bei Mt lesen B u. a. *εἰδώς*, offenbar, weil man an der ungewöhnlichen Bedeutung Anstoss nahm, die *ἰδεῖν* hier hat: mit den Augen des Geistes schauen (ebenso allerdings schon V. 2). Vielleicht hat bereits U_2 an dem entsprechenden aramäischen Ausdruck geändert und statt eines Verbums für „sehen" ein solches für „erkennen" gesetzt. Daher dann *ἐπιγνούς* bei Mc und Lc.

Für „ihre Gedanken" braucht jeder der drei einen andern Ausdruck. Mt: *τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν*, Mc *ὅ,τι αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς*, Lc *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν*. Bei Mc wird gewöhnlich *αὐτοί* nicht gelesen, aber *οὕτως* zugefügt. *οὕτως* fehlt in B 102 a g[1]; man wird es später zugesetzt haben, weil man das *ὅ,τι* verkannte und = *ὅτι*, dass, fasste, in welchem Falle eine Näherbestimmung über den Inhalt des *διαλογίζεσθαι* notwendig erschien. Als Subjekt hat wohl noch *αὐτοί* vor *διαλογίζονται* gestanden (so A C Γ Δ u. a.), ist aber als überflüssig später fortgelassen worden. Ferner ist *ἐν ἑαυτοῖς* hinzugefügt, entsprechend den Worten *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* V. 6. Auch *ἐπιγνούς* hat seine Zusätze: *εὐθύς* und *τῷ πνεύματι*.[2])

---

1) In D erscheint der Lc-Text auch hier dem des Mc assimiliert.

2) Auf Grund von D, 258, einer Reihe it codd. u. cop ist bei *πνεύματι* kein *αὐτοῦ* zu lesen. Es handelt sich, wie hier Mc noch bes.

Jesus fragt dann nach Mc, warum sie „solches" in ihren Herzen erwägen. Ähnlich Mt und Lc. Erwägen ist, entsprechend den Ausdrücken vorher, bei Mt durch ἐνθυμεῖσθαι[1]), bei den beiden Seitenreferenten durch διαλογίζεσθαι wiedergegeben. Desgleichen sind ἱνατί bei Mt und τί bei Mc Übers.-Varr. Auch das τί des Lc dürfte auf den gleichen aramäischen Ausdruck zurückgehn, wenn es auch keinen adverbiellen Acc., wie bei Mc, darstellt. Bei Lc finden wir nämlich nichts dem Satz-Objekte bei Mc, ταῦτα, Entsprechendes. Nehmen wir an, dass Mc hier den Text von U getreu übersetzt hat. Dann erschien dem dritten Evangelisten eine derartige unbestimmte Bezugnahme auf die unausgesprochenen Gedanken der Schriftgelehrten stilistisch unzulässig. Die gleiche Empfindung wird der erste Evangelist gehabt haben. Er hilft sich aber nicht durch Auslassung des betr. Wortes, sondern gibt die genauere ethische Kategorie an, unter welche die Erwägungen der Widersacher Jesu fallen: ἱνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Es folgt dann die berühmte Frage Jesu: „Was ist leichter? Zu sagen: es sind (Lc, werden Mt Mc) (dir) deine Sünden vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle?" So Mt und Lc. Ähnlich auch Mc[2]); nach dem gewöhnlichen Texte findet sich bei ihm nur der Zusatz τῷ παραλυτικῷ (D: τῷ παραλύτῳ) zwischen εἰπεῖν und ἀφίενται, ferner die Übers.-Var. ὕπαγε statt des περιπάτει der Parallelen sowie unmittelbar davor der Einschub ἆρον τὸν κράβαττόν σου, der aus der folgenden direkten Anrede Jesu an den Kranken antezipiert ist. In cod. D spricht hier aber Jesus zuerst von der eventl. Aufforderung an den Kranken und dann erst von der Sündenvergebung. Die beiden, jedesmal mit

---

hervorhebt, um ein Erkennen nur in der Sphäre des Geistes, das nicht irgendwie sinnlich, etwa durch das Gehör, vermittelt ist, vgl. 8, 12 ἀναστενάξας τῷ πνεύματι.

1) Und zwar dürfte bei Mt vor ἐνθυμεῖσθε noch ὑμεῖς mit E F K L Δ go syr^p arm u. a. zu lesen sein, wenn es auch in wichtigen Texteszeugen fehlt. Mir ist es viel wahrscheinlicher, dass man es später als überflüssig fortgelassen, als, man weiss nicht recht, aus welchem Grunde, zugesetzt hat.

2) Sollte bei letzterem mit B L 28 ἐγείρου statt ἔγειρε zu lesen sein, so haben wir hier eine Übers.-Var. zu der entsprechenden aktiven Form bei Mt und Lc.

εἰπεῖν eingeleiteten Teile der Periode erscheinen also in anderer Reihenfolge. Dieselbe dürfte die ursprüngliche, später aber im Hinblick auf die Parallelen geändert sein. Mc deutet hier also wohl schon etwas früher als seine Quelle und die Parallelen die Pointe des folgenden an, den Befehl Jesu an den Gelähmten, aufzustehn.

Die weiteren Worte des Herren Mt V. 6, Mc V. 10 f., Lc V. 24, in denen er sich zuerst noch an die Schriftgelehrten und dann mit unerwartetem Wechsel der Anrede an den Gelähmten wendet, sind im wesentlichen gleich von den Berichterstattern wiedergegeben. Doch auch hier fehlt es keineswegs an Varianten des Ausdrucks, was man nicht übersehen darf. Mt: damit ihr sehet, (C D^gr L k u. a.), Mc, Lc: damit ihr wisset, vgl. Mt V. 4 und Parallelen. Die Zwischenbemerkung, die den Wechsel der Anrede markiert, gibt Mt mit *τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ*, Mc mit *λέγει τῷ παραλυτικῷ*, Lc mit *εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ* wieder. Die Anrede an den Kranken beginnt bei Mc und Lc mit den Worten *σοί λέγω*, denen bei Mt nichts entspricht, die also auf einen Zusatz in U_2 zurückgehn werden. Der Befehl aufzustehn, das Bett zu nehmen und nach Hause zu gehn, lautet in Übers.-Varr. bei Mt: *ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε κτλ.*, bei Mc: *ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε κτλ.*, bei Lc: *ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου κτλ.*

Es ist in den letzten Jahren lebhaft darüber gestritten worden, in welchem Sinne sich Jesus hier als den Menschensohn bezeichnet, der die Vollmacht besitzt, auf Erden Sünden zu vergeben. Nach Mt wird die Stelle in der Tat bedeuten, was ja neuerdings mehrfach als ihr ursprünglicher Sinn bei allen Synoptikern in Anspruch genommen worden ist: sie sollen sehen, dass ein Menschenkind auf Erden und nicht bloss Gott im Himmel die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben. Nur mit dieser Deutung stimmt es nämlich überein, dass nachher (V. 8.) die Menge Gott preist, dass er solche Vollmacht den Menschen (*τοῖς ἀνθρώποις*) gegeben habe. Der Evangelist würde sich schwerlich so ausgedrückt haben, wenn hier nicht noch nach seiner Meinung das Volk formell wenigstens Jesum richtig verstanden hätte, sofern er von sich als von einem Menschenkinde gesprochen hat. Das Missverständnis der Menge liegt nur

darin, dass sie in jener Vollmacht, die Jesus für sich in Anspruch nimmt, etwas allgemein Menschliches, Jesus aber etwas nur ausnahmsweise einem Menschen zuteil Gewordenes erblickt (s. z. d. St.). Nach den im wesentlichen wohl abschliessenden Untersuchungen von Fiebig, Der Menschensohn[1]), konnte das aramäische בַּר נָשָׁא (ebenso, wie das einfache בַּר נָשׁ) sowohl „einen Menschen" wie „den Menschen" bezeichnen. In letzterer Deutung konnte der Ausdruck Messiasbezeichnung sein, die auf die Stelle Dan. 7, 13 Bezug nahm. Wahrscheinlich hat nun aber in U_1 בַּר נָשָׁא im Sinne von: ein Mensch gestanden und ist von Mt ganz wörtlich mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* übersetzt worden, — falls nicht mit cod *Δ*, in welchem auch sonst an auffälligen Stellen der Art. fehlt, bloss *υἱὸς ἀνθρώπου* zu lesen ist.

U_2 scheint jene Stelle in U_1 nicht mehr verstanden zu haben. Es hat jenen Ausdruck, den Mt wohl richtig im Sinne von: ein Menschenkind deutete, = der Menschensohn als Messias gefasst und es nun nicht mehr sich zurecht legen können, wie das Volk darauf gekommen sein sollte, Gott wegen einer „den Menschen" verliehenen Vollmacht zu preisen. So hat U_2 an jener Stelle am Schlusse der Perikope geändert. (S. dieselbe.)

In U_1 war nun wohl die Wirkung des Befehles Jesu einfach mit den Worten geschildert, die Mt so wiedergibt: *καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* U_2 fügt noch zwischenein, dass er (in strikter Erfüllung des Wortes Jesu) sogleich sein Bett nahm. Vgl. Mc und Lc. Lc nimmt das „Sogleich" für den Anfang des Satzes vorweg (*καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς κτλ.*). Beachte übrigens die Übers.-Varr. *εὐθύς* Mc und *παραχρῆμα* Lc, *ἐγερθείς* Mt, *ἠγέρθη καί* Mc, *ἀναστάς* Lc, ferner *τὸν κράβαττον* Mc und *ἐφ' ὃ κατέκειτο*, wie Lc der Abwechselung halber hier übersetzt, schliesslich *ἀπῆλθεν* Mt Lc, *ἐξῆλθεν* Mc. Ein weiterer Zusatz in U_2 besagt, dass der Kranke vor ihnen, d. h. vor den Augen der Schriftgelehrten, die Jesu die göttliche Vollmacht absprachen, den Beweis gibt, dass er geheilt sei. Dieser Zusatz soll zeigen, in wie drastischer

1) Vgl. insbes. S. 59 f.

Weise den Gegnern Jesu ihr Irrtum zu Gemüt geführt wurde. Vgl. Lc ἐνώπιον αὐτῶν. Mc schreibt, den Ausdruck noch mehr unterstreichend: ἔμπροσθεν (oder nach ACD u. a. ἐναντίον) πάντων.[1]) Dass der Geheilte „in sein Haus" fortging, lässt Mc, als nach dem Vorhergehenden selbstverständlich, weg. Lc versetzt sich noch in die Stimmung des Geheilten und lässt ihn seiner dankbaren Freude Ausdruck geben (δοξάζων τὸν θεόν).

Gemeinsam berichten dann alle drei, welchen Eindruck das Auftreten Jesu auf die Augenzeugen der Szene gemacht hat. Bei Mt werden hier zum ersten Mal in der Geschichte die Volksmassen erwähnt. Wahrscheinlich war das bereits in U_1 der Fall. U_2 hat dann diese Erwähnung benutzt, um schon im Anfange der Erzählung auf grössere Volksmassen hinzuweisen, deren Zudrang zu Jesus in drastischer Weise geschildert wird. Nur das ἰδόντες vor οἱ ὄχλοι wird hier, wie ähnliche Wendungen auch sonst, z. B. 12, 2, Zusatz des ersten Evangelisten sein. Von dem Eindruck des Wunders auf die Schriftgelehrten würde dann in der ältesten Quelle noch nicht die Rede gewesen sein, sondern nur von dem auf das Volk, erst U_2 hätte erweiternd sämtliche Anwesende (Mc πάντες, Lc ἅπαντες Übers.-Varr.) als die Erstaunenden bezeichnet.[2])

Mt bezeichnet den Eindruck auf die Menge einfach als Furcht. Sie sehen in dem geschehenen Wunder eine durch

---

1) Wenn hier Lc die Präp. ἐνώπιον wählt, so schreibt er sicher nicht das „bessere" Griechisch gegenüber Mc, da ἐνώπιον als Präposition bis jetzt überhaupt nur aus der LXX bekannt ist, und von einer adverbiellen Verwendung des Wortes nur eine schwache Spur in einem ägyptischen Papyrus aus dem Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts nachgewiesen worden ist. Vgl. Deissmann, Neue Bibelstudien. S. 40 f.

2) U_2 leitet mit der vorliegenden Geschichte, wie schon oben bemerkt, eine Gruppe von Erzählungsstücken ein, die in U_1 noch an zwei verschiedenen Stellen getrennt sich fanden, und die den allmählich wachsenden Konflikt zwischen Jesus und den Schriftgelehrten veranschaulichen sollen, vgl. Mc 2, 1—3, 6, Lc 5, 17—6, 11. In unserer Geschichte nötigt ihnen das Verhalten Jesu, trotzdem sie ihn zuerst der Gotteslästerung geziehen haben, noch Bewunderung ab, anders liegt die Sache schon im folgenden Abschnitt, bis sie ihm schliesslich nach dem Leben trachten. So haben wir hier eine allmähliche Steigerung.

einen dazu direkt bevollmächtigten Menschen vermittelte Manifestation Gottes. Gott tritt ihnen hierin nahe; nach alter jüdischer Empfindungsweise hat ja die Nähe Gottes etwas Leben Bedrohendes, Schrecken Erregendes. U_2 hat dazu offenbar noch verstärkend einen synonymen Ausdruck gesetzt, auf den das *ἐξίστασθαι* des Mc und das *ἔκστασις ἔλαβεν* des Lc zurückgeht. Lc wird U_2 getreuer wiedergeben, sofern er sowohl *ἔκστασις ἔλαβεν*, wie *ἐπλήσθησαν φόβου* (Übers.-Varr. zu *ἐφοβήθησαν* bei Mt) bringt. Mc hat keinen dem letzeren entsprechenden Ausdruck, vielleicht, weil er den Satz, den er mit *ὥστε* an das vorangehende anschloss, nicht überladen wollte. In den Handschriften hat man übrigens mehrfach an dem Ausdruck „Furcht" Anstoss genommen. Im Mt-Texte lesen wir statt *ἐφοβήθησαν* C E L Δ u. a. *ἐθαύμασαν*, und bei Lc finden wir statt *φόβου* in D* *θάμβου*, D^2 *θάμβους*.

Am Schlusse der Perikope wird wohl in U_1 einfach gestanden haben, wie es Mt überliefert: sie priesen Gott, der eine derartige Vollmacht den Menschen gegeben habe. Hiermit ist, wie schon oben bemerkt, auf jene Erklärung Jesu Bezug genommen, die wohl ursprünglich bedeutet, dass ein Mensch auf Erden die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben. Freilich, auch wenn jene Worte Jesu so zu verstehn sind, eine falsche Schlussfolgerung ist aus ihnen hier doch gezogen: das Volk hält Jesum, in seiner uralten Gewohnheit, das Grosse zu nivellieren, nur für einen Menschen von vielen und dankt Gott dafür, dass es die Menschen so herrlich weit gebracht haben, während es bei gesundem Urteil sich doch hätte sagen müssen, dass es mit diesem einen Menschen seine ganz besondere Bewandtnis haben müsse. Vielleicht liegt in dem Satze geradezu eine gewisse Ironie, die dann von dem Verf. von U_2 nicht mehr verstanden worden wäre. Jedenfalls schien ihm wohl mit den Worten der Vorlage der wirkliche Eindruck des Wunders auf die Menschen nicht richtig wiedergegeben zu sein. So hat er geändert, wie der Vergleich zwischen Mc und Lc zeigt. Am genauesten sind hier wohl bei Mc seine Worte aufbehalten: und sie sprachen: in solcher Weise haben wir niemals (etwas) gesehen. Diese nicht ganz geschickte Ausdrucksweise gibt wohl Lc in freierer, aber sinngemässer Weise wieder, wenn er den

Inhalt der Rede der Leute mit den Worten bezeichnet *εἴδομεν παράδοξα σήμερον.* Ein Verbot Jesu, über das Wunder zu sprechen, findet sich angesichts der Öffentlichkeit, in welcher es nach allen drei Berichterstattern vollbracht wird, bei keinem der Evangelisten.

Die Berufung des Levi und die Erklärung Jesu über seinen Beruf.

Mt 9, 9—13. Mc 2, 13—17. Lc 5, 27—32.

Mt schreibt: und von dort her einhergehend sah er einen Mann an der Zollstätte sitzen, namens Matthäus. Das *παράγων* findet schwerlich seine Beziehung an dem folgenden *τὸ τελώνιον* (B. Weiss), sondern ist in abgeblasstem Sinne gebraucht, wie 21, 18 und *παραπορεύεσθαι* Mc 9, 30. Etwas brachylogisch steht hier das *ἐκεῖθεν* neben *παράγων*, eine Kürze des Ausdrucks, die U_2 offenbar vermieden hat, indem es die Geschichte mit den Worten begann: und er ging hinaus, cf. Mc und Lc. Bei Mc findet sich dann allerdings eine neue Brachylogie, sofern er schreibt: *καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν.*[1]) Bei Lc lesen wir nur: *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν.*

Das *πάλιν* im zweiten Evangelium bildet einen wohl auf 1, 16 bezugnehmenden Zusatz des Evangelisten, falls es überhaupt hier im Texte ursprünglich und nicht auf Grund von D^{gr} und einzelnen anderen Texteszeugen fortzulassen ist. Wichtiger ist die zugefügte Notiz, dass das ganze Volk zu ihm kam, und er sie lehrte. Auch hier finden wir, wie oft bei Mc, in einer noch über U_2 entschieden hinausgehenden Weise den Zulauf des Volkes betont. Nach dem gewaltigen Eindruck, den die vorangehende Szene allgemein gemacht hat, schien es dem Evangelisten wohl natürlich, dass das Volk von neuem zu ihm drängt. Jesus entzieht sich ihm hier nicht, sondern lehrt es; von Wundern, die er an ihm verrichtet, ist nicht die Rede. Auch dieser Zug ist für Mc charakteristisch, sofern bei ihm das Hauptgewicht der Tätigkeit Jesu auf seine Lehre fällt.

Jesus sieht nun (*εἶδεν* Mt Mc, *ἐθεάσατο* Lc) den Menschen,

1) *παρά* wird hier zu lesen sein, nicht das erleichternde, übrigens nur durch ℵ* sicher gestützte *εἰς*. Cf auch den D-Text von Lc 5, 27, der unserem Mc-Texte deutlich assimiliert ist: *καὶ ἐλθὼν παρὰ τὴν θάλασσαν.*

den er sogleich beruft, am Zolle sitzen. Dem *ἄνθρωπον* des Mt entspricht bei Lc die genauere Bezeichnung *τελώνην*, Mc schreibt gleich den Namen (Levi), ohne eine entsprechende Einführung. Dass er ihn Sohn des Alphäus nennt, wird wohl erst Zusatz zu den Worten seiner Quelle sein.

Wie erklärt sich nun die Differenz der Namen, Matthäus im ersten, Levi in den beiden andern Evangelien? Stand in U_1 Matthäus oder Levi zu lesen? d. h. hat der erste Evangelist den Namen, den er bringt, aus seiner schriftlichen Vorlage oder anders woher? Wenn er statt Levi Matthäus setzte, so ist damit nicht gesagt, dass er die erstere Bezeichnung für unrichtig hielt. Der betr. Zöllner konnte sehr wohl zwei Namen haben, Levi und Matthäus, vielleicht, dass er den letzteren annahm, als er Jünger Jesu wurde. Nun ist zu beachten, dass der Beiname des Simon: Petrus von dem ersten Evangelisten schon an früheren Stellen, als er in seiner Quelle offenbar erstmalig erwähnt war, gebraucht wurde, vgl. oben S. 50. Nun findet sich allerdings im Apostelkatalog wohl der Name Matthäus, im ersten Evangelium sogar mit dem Beinamen des Zöllners (10, 3), aber nicht derjenige des Levi, und doch handelt es sich um jemanden, der ihm dauernd nachfolgte, d. h. um einen aus dem engeren Jüngerkreise. Es wird mithin hier einfach eine Antezipation des ersten Evangelisten, ähnlich wie bezüglich des Namens Petrus, vorliegen. Denn der umgekehrte Vorgang, dass der auch im Apostelkatalog vorkommende Name Matthäus an unserer Stelle ursprünglich und von U_2 in den unbekannteren Levi geändert worden sei, wird sich viel schwerer begreiflich machen lassen. Also Levi wird die ursprüngliche Bezeichnung dieses Mannes sein, und wir werden ihn unter den späteren zwölf Aposteln zu suchen haben. Der erste Evangelist und vielleicht auch Lc haben denselben mit dem Matthäus identifiziert, anders Mc. Wenn er ihn den Sohn des Alphäus nennt, so kann er unter ihm nur den einzigen verstanden haben, der im Apostelkataloge 3, 18 so genannt wird, nämlich den jüngeren Jakobus, wie denn geradezu auch D u. a. Texteszeugen statt *Λευείν* hier *Ἰάκωβον* lesen, eine Lesart, die schon Origenes zu kennen scheint. Auf die Aufforderung Jesu erhebt sich der Zöllner und folgt ihm nach (Mt Lc *ἠκολούθει*, Mc *ἠκολούθησεν*).

Lc V. 28 fügt noch ein, dass er alles verlässt. Jesus zieht aber vor der Hand nicht weiter, sondern nimmt an einem Gastmahl im Hause des Zöllners teil. Am ausführlichsten weist Lc auf diese Jesu zu Ehren veranstaltete Gasterei hin (V. 29a *καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῷ οἴκῳ*[1]) *αὐτοῦ*). In der Quelle war wohl nur ganz kurz auf sie hingedeutet: vgl. Mt *καὶ ἀνακειμένων ἐν τῇ οἰκίᾳ*[2]) V. 10a, Mc: *καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν*[3]) V. 15a.

Mit Jesus nehmen auch seine Jünger an dem Mahle teil, auch viele Zöllner und Sünder sassen mit ihnen zusammen bei Tische, *συνανέκειντο* Mc und auch Mt,[4]) falls bei diesem nicht die Var. *συνέκειντο* (D*) den Vorzug verdient. Bei Lc werden direkt nur die Zöllner als Teilnehmer am Mahle genannt, daneben spricht der Evangelist nur ganz allgemein von anderen, die mit ihnen zu Tische sassen. Aus dem folgenden Verse 30 geht aber hervor, dass dazu nach seiner Auffassung sowohl die Jünger Jesu wie die Sünder gehören. Die Erwähnung der letzteren in V. 30 ist freilich textkritisch nicht ganz gesichert, da sie in C* D u. a. fehlt.

In den folgenden Worten haben wir wieder ein Plus im Mc-Texte zu verzeichnen, dasselbe enthält textkritisch und inhalt-

---

1) So dürfte bei Lc mit א K Π u. a. zu lesen sein, statt des *ἐν τῇ οἰκίᾳ* der Parallelen.

2) So wohl mit א* u. syr^sch zu lesen. Das fehlende *αὐτῶν* bei *ἀνακειμένων* sowie das Unbestimmte des Ausdrucks haben wohl Veranlassung zu einer Textänderung gegeben. Man schrieb *αὐτοῦ ἀνακειμένου* und fügte zugleich, wahrscheinlich mit Benutzung einer sekundären Mc-Lesart, noch ein *ἐγένετο* hinzu. Auch darin schon, dass man den Plur. durch den Sing. ersetzte, kann sich der Einfluss des Mc-Textes geltend gemacht haben.

3) So der Text von א B L 33 2^pe. Varianten: das so häufig in den Evv. vorkommende *ἐγένετο* statt *γίνεται* und statt der Infinitivkonstruktion *κατακεῖσθαι αὐτόν* die temporale: *ἐν τῷ κατακεῖσθαι αὐτον* (A C u. a.) oder *ἐν τῷ κατακλιθῆναι* (Δ) oder *κατακειμένων αὐτῶν* (D u. einige it codd.) In diesem Ersatz des von *γίνεται* abhängigen Infinitivs durch eine Zeitbestimmung dürfte sich überall der Einfluss des Mt-Textes *καὶ ἀνακειμένων* geltend machen, während in Wirklichkeit die dem Mt entsprechende Zeitbestimmung schon in dem *γίνεται* liegt.

4) Bei Mt geht noch das semitisierende *ἐλθόντες* voraus, das vielleicht schon in U_2 — bei Mc u. Lc fehlt es — trotz der aramäischen Sprache dieser Bearbeitung als überflüssig fortgelassen worden war.

lich mancherlei Schwierigkeiten. Wir werden hier wohl im wesentlichen dem von ℵ B L Δ 33 u. a. vertretenen Texte zu folgen haben, welcher lautet: *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων· καὶ ἰδόντες κτλ.* Fraglich ist mir nur, ob wir nicht statt *ἰδόντες* mit D *εἶδαν* und hinterher folgendes *καί* lesen müssen.

Wer sind nun die in dem Satze *ἦσαν γὰρ πολλοί* gemeinten Subjekte? Auf die vorher erwähnten Zöllner und Sünder bezogen, scheinen die Worte überflüssig, da diese ja bereits als *πολλοί* bezeichnet sind. An die Jünger Jesu zu denken, wie B. Weiss will, ist nicht angängig, da man absolut kein Interesse des Evangelisten an der Einschiebung dieser den Zusammenhang unterbrechenden Zwischenbemerkung entdecken kann. Es werden also doch wohl die Zöllner und Sünder hier gemeint sein, in Übereinstimmung damit, dass sie im vorangehenden Satze die Hauptpersonen bilden, auf die der Evangelist die Aufmerksamkeit der Leser lenken will, nicht die nebenbei erwähnten Jünger Jesu.

Man kann die Worte *ἦσαν γὰρ πολλοί* und *καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ* zusammen nehmen und hier eine Art semitisierender Redeweise finden: zwei parataktisch an einander gereihte Sätze, von denen jedoch der zweite dem ersten eigentlich untergeordnet ist; zu deutsch etwa: es waren nämlich viele, welche ihm zu folgen pflegten. Dann sollen die Worte begreiflich machen, dass sie auch diesmal in reicher Zahl mit ihm und seinem engeren Jüngerkreise bei dem Zöllner Levi zu Tische sassen. Merkwürdigerweise hat cod. D hier in der Tat einen entsprechenden Relativsatz. Man könnte in der Wahl desselben eine durchaus sinngemässe stilistische Korrektur erblicken, wenn nicht noch das *καί* der gewöhnlichen Lesart hinter dem Relativum stände *ἦσαν γὰρ πολλοί, οἳ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ.* Damit wird doch der enge Zusammenhang beider Sätze wieder ein loserer; das Relativum erscheint nur als relativische Anknüpfung, und die ganze Variante macht den Eindruck, dass sie nur durch Dittographie von *οι,* der beiden letzten Buchstaben von *πολλοί,* entstanden sei.

Deutet man nun aber den Schluss des Verses 15 auf die vielen Zöllner und Sünder, welche Jesu nachfolgten, so kommt

man in Verlegenheit, wie man die folgenden Worte καὶ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων beziehen soll. Zum folgenden gehören sie unter keinen Umständen, wie das καί vor ἰδόντες deutlich zeigt, das zwar in A C und anderen Texteszeugen fehlt, aber doch sicherlich nur fortgelassen ist, um eine bequeme Beziehung für die fraglichen Worte zu haben. Also müssen sie zum Vorhergehenden konstruiert werden. Man könnte sie nun, auch wenn die Zöllner und Sünder das in ἠκολούθουν steckende Subjekt bildeten, doch noch an dieses Verbum anschliessen, indem man das καί vor γραμματεῖς im Sinne von „auch" deutete.

Es kommt mir aber recht unwahrscheinlich vor, dass sich der zweite Evangelist so ausgedrückt haben sollte. Die Worte würden dann sehr nachhinken. Mithin empfiehlt es sich doch wohl, als Subjekt zu ἠκολούθουν schon die Schriftgelehrten zu denken und zu übersetzen: denn es waren viele (nämlich τελῶναι und ἁμαρτωλοί), und es folgten ihm auch pharisäische Schriftgelehrte. Die Plerophorie des Ausdrucks ἦσαν γὰρ πολλοί neben dem vorher bereits gesetzten πολλοί muss man dann einfach in den Kauf nehmen, in Erinnerung daran, dass solche Wiederholungen bei Mc durchaus ihre Parallelen haben. Das nächstliegende, wenn auch immerhin nicht ganz entsprechende Beispiel ist das zweimal gesetzte πλῆθος πολὺ 3, 7. 8. Cf. aber auch in 1, 26 den noch nicht verkürzten Text des cod. D S. 62 und die anderen dort angeführten Beispiele.

Der Evangelist hat ein besonderes apologetisches Interesse daran, Jesum stets von einem grossen Kreise ihm mehr oder minder eng sich anschliessender Anhänger umgeben zu denken. So betont er denn hier noch, seine Quelle erweiternd, im Unterschiede von Mt und Lc, zweierlei, einmal, dass es in der Tat viele waren, die aus dem Kreise der Zöllner und Sünder ihm folgten, und sodann — ein ganz andersartiges Bild — dass ihm auch pharisäische Schriftgelehrte nachfolgten. Vor allem wohl seine Staunen erregenden Wundertaten übten auf die verschiedenartigsten Volkskreise eine grosse Anziehungskraft aus. Mochten sich sonst die „Sünder" und die Schriftgelehrten aufs schroffste gegenüberstehn, — es vereinte sie doch das Interesse für den einen, dem sie nachfolgten. Woher Mc diese

Sonderüberlieferung geschöpft hat, dass auch pharisäische Schriftgelehrte ihm folgten, wissen wir nicht mehr. Möglicherweise hat er sie einfach aus seiner schriftlichen Quelle erschlossen, sofern jene Leute hier wie auch sonst oft in der evangelischen Geschichte in der Nähe Jesu erscheinen. Zu einem tieferen Konflikte zwischen ihm und den Pharisäern war es ja, auch nach der Darstellung des Mc, noch nicht gekommen. Wenn sie ihn auch, als er dem Gichtbrüchigen die Sündenvergebung zusicherte, der Gotteslästerung geziehen hatten, so hatte doch das darauf folgende Wunder ihren Widerspruch verstummen lassen, ja ihnen gleich den übrigen Anwesenden Worte der Lobpreisung Gottes in den Mund gelegt, Mc V. 12. Allerdings, dass er sich beim Essen nicht an die strengen Reinheitsgebote bindet, sondern mit Unreinen ruhig zusammen speist, macht sie wiederum kopfscheu.

Was die genauere Bezeichnung der gesetzesstrengen Leute angeht, die hier an dem Verhalten Jesu Anstoss nehmen, so spricht Mt nur von Pharisäern, Lc daneben noch von pharisäischen Schriftgelehrten, Mc nur von den letzteren. Dem Mc und Lc ist also die Benennung: *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* gemeinsam, die sich sonst nirgends in den Evangelien findet und daher auch offenbar Veranlassung zu mehrfachen Korrekturen an dem Texte der beiden Schriftsteller gegeben hat[1]). Da Mt nur von Pharisäern ganz allgemein berichtet, scheint es sich hier um eine genauere Bezeichnung zu handeln, durch welche deutlicher zum Ausdruck gebracht werden soll, dass es sich im folgenden um einen auf die Autorität des S c h r i f t buchstabens gegründeten Einwand gegen das Verhalten Jesu handelt. Freilich tauchen in dem Lc-Texte neben den pharisäischen Schriftgelehrten auch noch die Pharisäer auf. Es werden daher in U_2 auch die Pharisäer Erwähnung gefunden haben gleichwie in U_1, nur dass daneben noch speziell — aus dem eben erwähn-

1) Bei Mc *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* A C D u. a., bei Lc, wo also *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* zu lesen ist (B C L, die meisten it codd vg syr[hr] u. a.) hat man das *αὐτῶν* nicht verstanden und es teils weggelassen (ℵ D) teils *οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* vor *οἱ Φαρισαῖοι* gestellt (A E), teils einfach beide Korrekturen kombinierend nur *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* geschrieben (F X).

ten Grunde — die pharisäischen Schriftgelehrten mit aufgeführt wurden. Mc hat dann die Pharisäer als überflüssig ausgelassen.

Von diesen gesetzesstrengen Leuten, die Jesu Zusammensitzen mit anrüchigen Personen beobachten, heisst es nun: sie sahen es und sprachen sich den Jüngern gegenüber darüber aus. Den Inhalt dessen, was sie sehen, fühlt sich Mc noch speziell anzugeben veranlasst: ὅτι ἐσθίει[1]) μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν.[2]) Denn infolge seiner Zwischenbemerkungen erscheint das in der gemeinsamen Quelle, auch in Mt und Lc, unmittelbar Vorangehende weiter zurückgerückt. Lc übergeht das ἰδεῖν als nebensächlich, bringt aber anderseits bei den Worten der Schriftgelehrten die Stimmung, die sie erfüllt, noch besonders zum Ausdruck: ἐγόγγυζον λέγοντες.

Die an die Jünger gerichteten Worte werden in U_1 gelautet haben: Warum isst er mit den Zöllnern und Sündern? Mt hat dann ein besonderes Subjekt zugefügt: ὁ διδάσκαλος ὑμῶν,[3]) U_2 anderseits zum Essen veranschaulichend das Trinken zugesetzt; vgl. Mc und Lc. Letzterer hat dann statt der dritten Pers. Sing. die zweite des Plur. gesetzt, offenbar in der Erwägung, dass die Jünger ja mit bei Tische sassen und hier angeredet sind. Beachte noch die Übers.-Varr. διὰ τί Mt Lc und ὅ, τι[4])

---

1) So (Praes.) wohl mit B 33 2pe b d ff2 syr sch cop zu lesen, statt des Imperf. von ℵ D L u. a. oder der Partizipialkonstruktion αὐτὸν ἐσθίοντα A C u. a.

2) Diese Stellung der beiden Worte: Sünder und Zöllner lesen wir in B D L* 33 2pe u. a., die umgekehrte V. 15 entsprechende Reihenfolge in ℵ A C u. a.

3) D und einige it codd. stellen dasselbe statt, wie gew. geschieht, erst hinter ἐσθίει gleich hinter ὅ, τι. Dadurch erscheint der Satzrhythmus allerdings unbeholfener, aber vielleicht ist gerade deshalb diese Stellung doch die ursprünglichere. syrsin und k scheinen statt ὁ διδάσκαλος ὑμῶν ἐσθίει gelesen zu haben ἐσθίετε καὶ πίνετε, welche Lesart Merx für die ursprüngliche hält, während sie in Wirklichkeit aus dem Lc-Text hineingekommen sein wird. Hier wie an zahlreichen anderen Stellen verschliesst sich Merx vor der Tatsache, dass der Text des einen Synoptikers — auch schon im syrsin — dem des anderen von späteren Abschreibern recht oft angeglichen worden ist.

4) So ist mit D L und einigen Minuskeln zu lesen. Da man hier das Wort in seiner interrogativen Bedeutung = διὰ τί verkannte, hat man korrigiert: τί, ὅτι A C u. a. διὰ τί (= Mt u. Lc) ℵ D.

Mc. Letzteres Wort finden wir im Sinne von: warum, mit welchem Rechte, auch 9, 11. 28. Vgl. Hawkins, Horae synopticae S. 106. Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms[8] § 24, 18a.

Die Antwort Jesu lautet bei den drei Berichterstattern im wesentlichen gleich, nur, dass Mt V. 13a, wie an zahlreichen anderen Stellen, den Hinweis Jesu auf ein alttestamentliches Wort einflicht. Das *ἀκούσας*, mit dem Mt und Mc diesen Passus einleiten, hat bei Lc keine eigentliche Parall., ebenso wenig wie das *ἰδόντες* im Verse vorher. Wir haben hier wieder eine der zahlreichen, aber fast immer belanglosen Kürzungen, die der dritte Evangelist an den Worten seiner Quelle vorgenommen hat. Statt mit *ἀκούσας* ist bei ihm mit *ἀποκριθείς* auf das Vorhergehende Bezug genommen, ein ja so häufig bald bei diesem, bald bei jenem Synoptiker auftauchender Zusatz zu *εἶπεν*, *λέγει* und ähnlichen Verben, bei dem wir durchaus nicht immer einen entsprechenden aramäischen Ausdruck der Quelle sklavisch vorauszusetzen brauchen. Übers.-Varr.: *ἰσχύοντες* Mt Mc, *ὑγιαίνοντες* Lc, *ἦλθον* Mt Mc, *ἐλήλυθα* Lc, *ἁμαρτωλούς* Mt Mc, *ἀσεβεῖς*, wenigstens nach ℵ*, Lc. Letzterer hat am Schlusse noch den Zusatz *εἰς μετάνοιαν*.

Das Nichtfasten der Jünger Jesu.

Mt 9, 14—17. Mc 2, 18—22. Lc 5, 33—39.

Auch in diesem bei allen drei Berichterstattern an den vorangehenden sich anschliessenden Passus handelt es sich um etwaige Beschränkungen beim Essen und Trinken. Bei Mt wird die Frage betreffs des Nichtfastens der Jesusjünger von den Jüngern des Täufers gestellt und auf ihr eigenes Beispiel sowie das der Pharisäer exemplifiziert. In U_2 scheinen zu den Johannesschülern die Pharisäer als Fragende hinzugekommen zu sein, dem entsprechend, dass in U_1 auf ihr Vorbild in der Fastenobservanz hingewiesen wurde. Vgl. Mc. — Lc lässt allerdings die vorher V. 30 genannten Gegner Jesu, Pharisäer und pharisäische Schriftgelehrte, hier einfach weiter reden. Das erklärt sich aber auch leichter, wenn in seiner Quelle U_2 nicht bloss die Johannesjünger, wie offenbar in U_1, sondern zugleich die Pharisäer als Fragende eingeführt waren. Auf

diese Weise gliedert sich auch der vorliegende Abschnitt dem Gesamtkomplex der in U_2 zusammengestellten Streitverhandlungen zwischen Jesus und den Pharisäern ein, der mit dem Bericht von der Genesung des Paralytischen beginnt und mit der Erzählung von der Heilung der verdorrten Hand sein vorläufiges Ende erreicht.

In den angeführten Worten selbst verweisen die Redenden freilich weder bei Mc noch bei Lc direkt auf ihr eigenes Beispiel. Denn offenbar sind schon in U_2 neben den Johannesjüngern nicht die Pharisäer als Vorbilder des Fastens genannt wie in U_1, sondern in Angleichung an den Ausdruck Johannesjünger die Jünger der Pharisäer.

Eine Motivierung der ganzen Auseinandersetzung bringt nur der zweite Evangelist. Er glaubt sie darin erblicken zu dürfen, dass die Johannesjünger und die Pharisäer gerade fasteten (V. 18a). Erst nachdem er das berichtet, schreibt er weiter: und sie treten hinzu und sprechen zu ihm. So auch Mt.[1])

Die nun folgenden Worte bringen die beiden ersten Evangelisten in Frageform. Mt: Wie kommt es, dass (*διὰ τί*) wir und die Pharisäer fasten, deine Jünger aber nicht fasten? Ähnlich Mc. In semitisierender Weise sind hier zwei Sätze parataktisch neben einander gestellt, von denen doch logisch der erstere dem zweiten untergeordnet ist, deutsch etwa durch einen Nebensatz mit „während" wiedergegeben werden könnte. Lc vermeidet die Frageform, wohl wegen ihrer semitisierenden Ausdrucksweise, und kleidet die Worte der Pharisäer in die Form eines direkten Vorwurfs durch den Hinweis auf das Vorbild der Johannes- und Pharisäerjünger. Jene Leute „fasten häufig und beten", wie Lc statt des blossen „fasten", das wir nach den Parallelen erwarten würden,[2]) erweiternd schreibt.

---

1) Mc schreibt *ἔρχονται*, Mt *προσέρχονται*. Lc, der sich die vorher V. 30 u. 31 genannten Pharisäer und Schriftgelehrten auch hier als Redende denkt, kann natürlich von einem Herbeikommen derselben nichts berichten, da sie ja schon vorher gegenwärtig sind.

2) ℵ^c C D Γ Δ it vg syrr haben allerdings bei Mt neben *νηστεύομεν* noch *πολλά*. Dasselbe könnte ursprünglich sein und würde dann eine Übers.-Var. zu dem *πυκνά* bei Lc bilden, doch wäre es auffällig, dass Mc es dann

„Deine Jünger aber (*οἱ δὲ σοὶ* sc. *μαθηταί*, so auch Mc; Mt: *οἱ μαθηταί σου*) essen und trinken“, wie der Evangelist statt des „fasten“ der Quelle der Abwechselung halber sich ausdrückt. Spätere Korrektur, die auf Grund des vorangehenden Satzes die Erwähnung des Nichtbetens vermisste, ist es, wenn statt *ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν* D und e das allgemeinere *οὐδὲν τούτων ποιοῦσιν* schreiben.

In seiner Erwiderung bedient sich Jesus eines Bildes. Er weist auf die Unmöglichkeit zu fasten hin, die bei einer Hochzeit für die Freunde des Bräutigams besteht, so lange dieser unter ihnen weilt. Übers.-Varr.: *μήτι* (Mt bei D it vg) und *μή* (Lc Mc), ferner *ἐφ' ὅσον* Mt und *ἐν ᾧ* Mc, was gewöhnlich auch bei Lc gelesen wird, während D und e *ἐφ' ὅσον* bieten. Mt wählt der Abwechselung halber *πενθεῖν* statt des soeben zweimal gebrauchten *νηστεύειν*, die Stimmung, die dem Fasten zu Grunde liegt, dadurch bezeichnend.[1]) Lc gibt auch hier seine Vorlage in freierer Weise wieder und bringt dabei den Gedanken noch etwas schärfer heraus, nicht: Können sie etwa fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? sondern: Könnt ihr sie etwa veranlassen, zu fasten? usw., d. h. die Tadler sollen es nur selber versuchen, auf die Jünger einen diesbezüglichen Einfluss zu üben! Sie werden sich schon überzeugen, dass es unmöglich ist.

Die bei Mc V. 19b folgenden Worte *ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν* bilden wohl einen erläuternden, aus dem Vorhergehenden unmittelbar gefolgerten Zusatz des Evangelisten zu seiner Quelle, denn Mt und Lc bieten keine entsprechende Parall. Die Worte fehlen zwar in D U und einer Reihe von Minuskeln und Übersetzungen. Das ist aber nicht weiter auffällig, da sie sich eben in den Parallelen

---

trotz seiner Vorliebe für derartige verstärkende Zusätze übergangen hätte. Daher wird es doch wohl eine aus Lc hineingekommene Glosse sein. Dass man statt *πυκνά πολλά* schrieb, wird sich aus der Seltenheit des ersten Ausdrucks erklären.

1) Belanglos ist wohl die Var. *υἱοὶ τοῦ νυμφίου* statt *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* im Mt-Texte von D it vg cop aeth go u. Aug., in einzelnen Versionen auch bei den Seitenreferenten. In Gedanken an das folg. Wort *νυμφίος* wird *νυμφῶνος* in *νυμφίου* verschrieben worden sein.

nicht finden, im Verhältnis zur vorangehenden Frage nichts Neues bringen, und zudem das Auge der Abschreiber leicht von dem letzten Wort jener Frage, *νηστεύειν*, zu dem gleichlautenden letzten Worte unseres Zusatzes abschweifen konnte.

In der nun folgenden Erklärung Jesu, in der er auf die mit der Wegnahme des Bräutigams eintretende Zeit hinweist, da seine Jünger doch fasten würden, haben wir die Übers.-Varr. *ἀρθῇ* Mt (nach D 1 71 u. a.) und *ἀπαρθῇ* Mc Lc, ferner *νηστεύσουσιν* Mt Lc und das futurische Präs. *νηστεύουσιν* Mc (nach D* 1 go u. a.). In U_2 scheint zu der das Fasten in Aussicht stellenden Zeitbestimmung „dann" noch die weitere hinzugetreten zu sein: an jenem Tage. So Mc und Lc. Letzterer setzt allerdings, die Bestimmung mit dem den Passus eröffnenden *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι* ausgleichend, den Plur. *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*. Eigentümlich ist bei Lc auch das *καί* vor, nicht etwa wie in den Parallelen, hinter dem *ὅταν*-Satze, als Verbindung zwischen *ἐλεύσονται ἡμέραι* und *τότε νηστεύσουσιν*. Es vertritt eine von *ἐλεύσονται ἡμέραι* abhängige Zeitkonjunktion; deutsch etwa: es werden Tage kommen, da sie, wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, fasten werden. Vgl. Mc 15, 25 (Blass § 77, 6): *καὶ ἦν ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*, und es war die dritte Stunde, als sie ihn kreuzigten. Durch einen Hauptsatz dürfen wir hier *καὶ ἐσταύρωσαν* nicht wiedergeben, da kurz vorher die Tatsache der Kreuzigung bereits mitgeteilt worden war. Lc dürfte an unserer Stelle als einziger unter den drei Synoptikern die ursprüngliche, semitisierende Ausdrucksweise von U_1 und U_2 am treuesten bewahrt haben.

Es folgen nun zwei Beispiele aus dem praktischen Leben, die das Nichtzusammengehörige des Alten und Neuen illustrieren sollen, bei Lc durch die Worte *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς* noch besonders eingeleitet, obgleich sich Jesus schon vorher in dem Bilde von dem Bräutigam und den Söhnen des Brautgemaches parabolisch ausgedrückt hatte, cf. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II S. 189.

Zunächst die Bildrede von der Ausbesserung des alten Mantels, die niemand mit einem neuen Flicken versuchen wird. Dem *ἐπιβάλλει* bei Mt und Lc entspricht bei Mc die genauere Bezeichnung *ἐπισυνράπτει*, wie mit D und cod. 1 (letzterer

supercomprehendit)[1]) zu lesen sein wird, statt wie gewöhnlich nur ἐπιῤῥάπτει. Es ist ein Hinauf- und zugleich ein Zusammennähen, durch welches das in den alten Mantel gekommene Loch beseitigt werden soll, so dass das Zeug anscheinend wieder zusammenhält.[2]) Auch sonst haben wir bei Mc öfters die genauere Bezeichnung im Vergleich zu den Parallelen, z. B. ἐπερωτᾶν, resp. ἐρωτᾶν für εἰπεῖν oder λέγειν.[3])

Der Verbindung ἐπί mit dem Dat. bei Mt (ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ) entspricht bei Mc und Lc die Konstruktion ἐπί mit dem Acc.

Alle drei Evangelisten geben nähere Angaben über die Beschaffenheit des Einsatzes, der sich zum Stopfen des durchlöcherten alten Mantels nicht eignet. Mt und Mc sprechen von einem „Flicken ungewalkten Lappens", — nach Lc hat der Ausbessernde ihn von einem neuen Mantel abgetrennt. Mt fährt dann fort: *αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.* *γάρ* hat hier die Bedeutung: denn sonst, denn in anderem Falle. Ähnlich ἐπεί, z. B. im Römerbriefe 3, 6; 11, 6. 22. *αὐτοῦ* hinter *τὸ πλήρωμα* bezieht sich schwerlich auf *ἱμάτιον*, wie z. B. Jülicher will, a. a. O. S. 191. Denn dann erwarteten wir entweder im folgenden einfach *ἀπ' αὐτοῦ* statt *ἀπὸ τοῦ ἱματίου* oder die Wortstellung: *αἴρει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἱματίου τὸ πλήρωμα αὐτοῦ.* Man bezieht das Wort besser auf *ῥάκους ἀγνάφου.* Also: sein, d. h. des ungewalkten Lappens Einsatz, der in einem ungewalkten Lappen bestehende Einsatz. Der Gen. *αὐτοῦ* korrespondiert dann genau so mit dem Gen. *ῥάκους ἀγνάφου* im Vorhergehenden, wie *τὸ πλήρωμα* mit *ἐπίβλημα*, womit es ja im wesentlichen synonym ist. Was die Worte *αἴρει ἀπὸ τοῦ ἱματίου* anlangt, so steht *ἀπό* hier in partitiver Bedeutung: der aufgesetzte Flicken, der aus einem ungewalkten Lappen besteht, reisst von dem Mantel ein Stück aus, — falls

---

1) Vgl. Blass, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie III, 3. S. 59 Anm. 1.

2) Auch 9, 25 finden wir ein Bicompositum mit ἐπί und σύν: ἐπισυντρέχειν.

3) Mc 7, 5; 8, 5. 29; 9, 28; 10, 2; 14, 60. 61; 15, 4. — Mc 4, 10; 10, 17; 13, 3 hat nach der Lc-Parall. zu urteilen, der entspr. Ausdruck bereits in U_2 gestanden.

derselbe nämlich nass wird und sich, da er nicht gewalkt ist, zusammenkrumpft. „Und es entsteht ein ärgerer Riss."

Synonym mit *γάρ*, wohl nur andere Übersetzung ein und desselben aramäischen Wortes, ist bei Mc *εἰ δὲ μή*, bei Lc *εἰ δὲ μήγε*. Der weitere Text des Mc lautet: *αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ*. Schon die Abschreiber haben die Schwierigkeit, diesen Satz richtig zu konstruieren, teilweise als eine unlösbare empfunden und sich daher durch Korrekturen zu helfen gesucht, so z. B. cod D, indem er *αἴρει τὸ πλήρωμα τὸ καινὸν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ* las.

Gewöhnlich deutet man die Worte so: andernfalls reisst der Einsatz von ihm etwas ab, das Alte vom Neuen. Nach dieser Erklärung bildet der Passus *τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ* eine Apposition, bei welcher *τὸ καινόν* dem *τὸ πλήρωμα* und *τοῦ παλαιοῦ* dem *ἀπ' αὐτοῦ* im unmittelbar Vorangehenden entsprechen. Aber einmal fällt auf, dass dann nicht *ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ* gesagt ist, was man doch erwarten sollte. Und vor allem: man sieht keinen rechten Grund für diese appositionelle Hinzufügung ein. Nicht, dass das Neue vom Alten etwas wegnimmt, ist der eigentliche Nerv der Deduktion, sondern, dass das *πλήρωμα*, gerade dasjenige, was das Loch ausfüllen sollte, die entgegengesetzte Wirkung hervorruft. Diese Schärfe des Gedankens würde durch einen appositionellen Zusatz nur abgeschwächt werden. Wir werden deshalb besser die Worte *τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινόν* zusammennehmen und *τοῦ παλαιοῦ* als partitiven Genitiv von *αἴρει* abhängig denken. Das von ihm herrührende neue Füllstück reisst von dem alten ab. *τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ* bedeutet dann dasselbe, was *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ* bei Mt bezeichnet: das von ihm, dem ungewalkten Lappen, stammende Füllstück. Ganz ähnlich Lc: *τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ*. Eine aramäische Wendung mit מִן ist bei Mt durch den Gen., bei Mc und Lc genauer durch *ἀπό* und den Gen. wiedergegeben worden, bei Mc ohne Wiederholung des Art. vor *ἀπό*.

Das Füllstück muss schon in U_2 — vgl. den Mc-Lc-Text im Unterschiede von Mt — als neues im Gegensatz zum alten Mantel bezeichnet gewesen sein, wie im folgenden neuer Wein und alte Schläuche einander entgegengesetzt sind. Ferner konnte die Bezeichnung, dass es von (מִן) ungewalktem Lappen war, so

verstanden werden, als ob es nur einen Teil eines grösseren Ganzen darstellte. So wird man es erklären können, dass sich Lc die Sache so vorstellt, dass der für das alte *ἱμάτιον* bestimmte Flicken aus einem neuen Mantel herausgeschnitten ist und so die ganze Prozedur bei ihm noch törichter erscheint. Dazu kommt, dass er die Gefährlichkeit des ungewalkten Zeuges wohl nicht gekannt hat -- er schreibt auch im Eingange statt ungewalkt einfach: neu — und deshalb nur auf die Zerstörung des neuen Mantels und im übrigen auf die Disharmonie zwischen dem alten Zeuge und dem neuen Einsatz aufmerksam macht.

Die zweite Bildrede von der Aufbewahrung des neuen Weines beginnt bei Mt mit den Worten *οὐδὲ βάλλουσιν,* bei Mc und Lc mit *καὶ οὐδεὶς βάλλει.* Bei den letzteren Evangelisten ist also der Anfang dieses Satzes dem Anfang des vorangehenden Passus (cf. *οὐδείς*!) assimiliert.[1]) So wohl schon in U_2, wie dort anderseits wohl auch der erstere Passus dem unsrigen durch Hervorkehren des Gegensatzes von alt und neu bei dem Mantel und dem Flicken angeglichen worden war.

Den folgenden Satz eröffnen Lc mit *εἰ δὲ μήγε,* Mc mit *εἰ δὲ μή,* auch Mt hat hier *εἰ δὲ μήγε* (Übers.-Varr.). In U_1 folgte dann nur: dann bersten die Schläuche (= Mt), während U_2 die Ursache des Berstens genauer bezeichnet und schreibt: der Wein berstet (oder wird bersten) die Schläuche, so Mc, Lc. Letzterer bezeichnet den Wein noch ausdrücklich als neuen, eventuell auch (D cop arm) die Schläuche als alte. Ob *ῥήξει* oder *ῥήσσει* die ursprüngliche Lesart ist, lässt sich weder für den Mc- noch für den Lc-Text bei dem Schwanken der handschriftlichen Überlieferung mit Bestimmtheit sagen.

Im folgenden steht ganz sicher zunächst die Lesart des Lc fest: Und er (der Wein) wird ausgegossen werden, und die Schläuche werden verderben.

---

1) Nach Jülicher a. a. O. II S. 193 stellt die Lesart des Mt *οὐδὲ βάλλουσιν* statt *οὐδεὶς βάλλει* eine Milderung dar, im Verhältnis zum Mc-Text, aber weshalb mildert er dann nicht schon V. 16, wo er gleich den Parallelen *οὐδείς* bietet?

Bei Mc lesen

B cop: καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί,

D a b e ff[2] i: καὶ ὁ οἶνος καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται,

L 102: καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοί,

ℵ A C ΓΔ verss: καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται.

Die Lesart von B dürfte hier die ursprüngliche sein. Die Härte, dass bei οἱ ἀσκοί aus dem vorangehenden Sing. ἀπόλλυται ein Plur. ergänzt werden muss, haben D und die entsprechenden it codd. beseitigt, indem sie das Verbum in pluralischer Form an das Ende des Satzes stellten. Zugleich schien es ihnen korrekter, das Fut. zu wählen. Anderseits haben L und 102 unter dem Einflusse des Lc- oder vielleicht des Mt-Textes statt ἀπόλλυται ἐκχεῖται gesetzt, wozu allerdings καὶ οἱ ἀσκοί noch weniger passt, weshalb dann die Mehrzahl der Handschriften zwar ἐκχεῖται stehen lässt, aber zu ἀσκοί noch ἀπολοῦνται hinzufügt.

Bei Mt wird gewöhnlich gelesen: καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται (resp. ἀπολοῦνται). D k Arn. aber bieten, wie B und cop im Mc-Texte: καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί. Auch hier könnte die kürzere Lesart sehr wohl die ursprüngliche sein. Oder man müsste annehmen, dass sie aus Mc in den Mt-Text gekommen wäre. Für die kürzere Lesart spricht das im neutestamentlichen Griechisch sehr auffällige ἐκχεῖται statt ἐκχύν(ν)εται, vgl. Blass § 17. Beruht auch bei Mt die längere Lesart auf späterer Interpolation, so haben U_1 wie U_2 nur gelesen: und der Wein geht zu Grunde und die Schläuche. Erst Lc hat dann den Text erweitert. Im andern Falle hat schon U_1 den längeren Text gehabt und nur Mc gekürzt. Den Ausdruck: zu Grunde gehn statt: verschüttet werden, hat dann Mc proleptisch schon vom Weine gebraucht, statt, wie in der Quelle, ihn erst von den Schläuchen anzuwenden; er hat es dann für überflüssig erachtet, bei den letzteren noch ein besonderes Verbum zu setzen.

Ob im folgenden der ursprüngliche Mc-Text noch etwas weiteres zu dieser Perikope geboten hat oder nicht, wird sich kaum mehr mit Sicherheit ausmachen lassen. Es stehn Zeichen gegen Zeichen. D a b ff[2] i bringen nichts mehr. Diejenigen Exegeten, welche diesen gewichtigen Stimmen kein Gehör

schenken, haben doch die Pflicht, den Wegfall des betr. Passus in den genannten Handschriften zu erklären. Nun müssten die betr. Worte, wenn sie nur spätere Zusätze wären, Entlehnungen aus einem der Parallelberichte, sei es Mt, sei es Mc, darstellen. Doch fragt sich, ob man sie in der Tat so deuten kann. Bei Mt lautet der entsprechende Satz: *βάλλουσιν δὲ*[1]) *οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς*. Lc schreibt: *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον*, während wir bei Mc, wenigstens in ℵ* B 102,[2]) *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς* lesen, also ein Prädikat in dem Satze überhaupt nicht vorfinden. Es ist mir nun doch unwahrscheinlich, dass man das Verbum ganz weggelassen haben würde, wenn man den Passus aus Mt oder Lc entlehnt hätte. Vielmehr werden wir annehmen können, dass in U_1 und U_2 hier überhaupt kein Verbum gestanden hat. Mc ist dann der einzige gewesen, der seine aramäische Quelle genau wiedergegeben hat: neuen Wein in neue Schläuche! Mt hingegen hat sich veranlasst gesehen, zur Verdeutlichung noch *βάλλουσιν*, Lc *βλητέον* hinzuzusetzen. Einige Abschreiber (D und die genannten it codd.) haben dann den Satz bei Mc als unvollständig empfunden und ihn deshalb ganz gestrichen.

Bei Mt folgen nun noch die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* (D* *τηροῦνται*). Auch bei Lc sind sie gut bezeugt, aber doch in ℵ B L, einzelnen Minuskeln und der koptischen Übersetzung fortgelassen, so dass sie hier also nicht ursprünglich sein werden. Mit noch grösserer Sicherheit lässt sich das bezl. des Mc-Textes sagen, wo nur wenige Minuskeln und Überss. die Worte bringen.

Alleinigen Bestandteil des Lc bildet schliesslich noch das dritte Gleichnis, das die Unvereinbarkeit des Alten und des Neuen dokumentieren soll: *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν [εὐθέως] θέλει νέον, λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.* Dieser Vers fehlt allerdings bei D, einigen it codd. und Eus, ist hier aber wohl gestrichen worden, entweder im Blick auf die ihn nicht enthaltenden Parallelen, oder weil man diesen Vergleich für profan hielt und ihn deshalb Jesu nicht zutraute.

---

1) So D u. k. Die anderen Texteszeugen beginnen mit *ἀλλά* und setzen das Prädikat an zweite oder auch erst an spätere Stelle.

2) Andere Texteszeugen setzen noch *βλητέον* oder *βάλλουσιν* hinzu.

Das Ährenausraufen seitens der Jünger Jesu.

Mt 12, 1—8. Mc 2, 23—28. Lc 6, 1—5.

Bei Mc und Lc, also wohl schon in U_2, schliesst sich diese Geschichte unmittelbar an die vorher besprochene an. Im ersten Evangelium folgt sie erst erheblich später. Über die Gründe, die den Verfasser von U_2 wahrscheinlich veranlasst haben, sie hier schon anzufügen, s. oben S. 94 f.

Bei Mt wird im Eingange unseres Abschnitts mit *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* auf den Schluss des 11. Kap. Bezug genommen. Dort haben wir aber ein offenbar nicht aus U_1 stammendes Redestück, das mit denselben Worten V. 25 an vorangehende Reden Jesu angeschlossen ist. Diese Zeitbestimmung wird also wohl, wie ähnliche im ersten Evangelium, nur als Übergangsmittel gebraucht sein, um lose miteinander zusammenhängende Stücke der evangelischen Überlieferung aneinander anzureihen. In U_1 wird sich unsere Geschichte nur ganz lose an die Aussendungsrede (bei Mt 10, 1—14) angeschlossen haben, weshalb der Verf. von U_2 sie leicht aus diesem Zusammenhange loslösen konnte.

Bei Mc fehlt eine verbindende Zeitbestimmung ganz, anders bei Lc, bei dem der Sabbat, an welchem das Folgende sich ereignet, aus uns unbekannten Gründen als *δευτερόπρωτος* d. h. wohl als zweitfolgender bezeichnet ist. Allerdings fehlt dies Wort in ℵ B L und anderen Texteszeugen, aber es ist mir doch wahrscheinlicher, dass man es fortliess, weil man dies *ἅπαξ λεγόμενον* nicht verstand, als dass es erst spätere Glosse sein sollte. Im übrigen stimmen Mc und Lc hier insofern überein, als sie beide die hebraisierende Umschreibung mit *ἐγένετο* und abhängigem Inf. enthalten. Ob dies Zusammentreffen zufällig ist, oder auf einen Ausdruck der aramäischen Quelle zurückgehn könnte, darüber siehe oben zu Mc 1, 9 S. 34 f.

Beachte ferner die Übers.-Varr. *τοῖς σάββασιν* Mt, *ἐν τοῖς σάββασιν* Mc, *ἐν σαββάτῳ* Lc, sodann *πορεύεσθαι* Mt, *παραπορεύεσθαι* Mc, *διαπορεύεσθαι* Lc, sowie, dass Lc die aramaisierende Umschreibung mit *ἤρξαντο*[1]) vermeidend, einfach *ἔτιλλον*

---

1) Vgl. den Mt- und Mc-Text. Auch sonst wird häufig in den synoptischen Evv. *ἤρξατο* oder *ἤρξαντο* gebraucht, ohne dass damit, wie in

schreibt. Er berichtet dann aber nicht nur vom Essen der Ähren, sondern auch vom Zerreiben derselben mit den Händen, hierdurch die angebliche Sabbatschändung der Jünger noch deutlicher markierend.

Der Bericht des ersten und dritten Evangelisten ist nun insofern klar, als hier die Veranlassung zu dem *τίλλειν στάχυας* jedenfalls daran liegt, dass die Jünger sie essen wollen. Mt motiviert das noch ausdrücklich durch die Bemerkung, dass sie Hunger hatten. Es fragt sich, ob der Bericht des Mc ebenso zu verstehen sei. Hier fällt auf, dass von einem Essen der Ährenkörner nicht die Rede ist, mithin das Ausraufen möglicher Weise anders gedeutet werden muss. Ob das wirklich der Fall ist, hängt von der Erklärung der Worte *ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν* ab.

ὁδὸν ποιεῖν wird von manchen in dem Sinne verstanden: einen Weg bahnen. Dann hätten sich die Jünger durch das Ausraufen der Ähren einen Weg mitten durch die Felder zu bahnen gesucht. Richtiger wird man aber die Wendung einfach in dem Sinne: einen Weg machen, dahingehn, verstehn, indem man sich dafür auf *ποιεῖν ὁδὸν αὐτοῦ* Jud. 17, 8 LXX beruft, oder wohl besser, im Hinblick auf die sonstigen Latinismen des Mc,[1]) auf das lat. iter facere. Stellt man sich die Sache so vor, dass sie die Ähren abrupften, um sich einen Weg zu bahnen, so fragt sich einmal, warum sie nicht den Weg gingen, den Jesus, ohne *τίλλειν στάχυας*, ging. Auch ist zu beachten, dass nicht von einem *τίλλειν* der Halme, sondern der Ähren die Rede ist, und selbst, was die Halme anlangt, so tritt man sie beim Wege durch die Felder mehr nieder, als

---

Mt 4, 17, der Anfang einer Handlung im Unterschiede von ihrem weiteren Fortgang und ihrem Abschluss markiert werden soll. Es weist vielmehr nur auf den Beginn eines Neuen im Unterschiede von dem, was vorher noch nicht vorhanden war, hin. Wie Dalman, a. a O. S. 21 bemerkt, entspricht dieser Sprachgebrauch von *ἄρχεσθαι* dem aramäischen שָׁרִי (Pael von שְׁרָא lösen). Wir finden den Ausdruck auch in einer Reihe von Parallelstellen gebraucht, ein Umstand, der darauf schliessen lässt, dass er bereits in der gemeinsamen Quelle U Verwendung gefunden hatte. Vgl. ausser unserer Stelle Mc 8, 31. 32 u. Mt 16, 21. 22, Mc 14, 19. 33. 71 u. Mt 26, 22 37. 74, Mc 11, 15 u. Lc 19, 45, Mc 12, 1 u. Lc 20, 9.

1) Vgl. insbes. *κεντυρίων* 15, 39. 44 f. *σπεκουλάτωρ* 6, 27, *ξέστης* 7, 4.

dass man sie — höchst umständliches Beginnen! — ausrauft. Allerdings ist die Ausdrucksweise des Mc: sie begannen zu gehen, indem sie die Ähren ausrauften, ziemlich schwerfällig, zumal schon vorher von Jesus gesagt worden war: es ereignete sich, dass er am Sabbat durch die Saaten ging. Aber ähnliche Ümständlichkeiten der Diktion begegnen uns ja auch sonst bei dem zweiten Evangelisten. Auch wird der Eindruck der Schwerfälligkeit gemildert, wenn man beachtet, dass in den von *ἤρξαντο* abhängigen Worten der Ton nicht auf dem *ὁδὸν ποιεῖν*, sondern auf dem *τίλλοντες* liegt, so dass man den Wortsinn am genauesten so wiedergibt: sie begannen unterwegs die Ähren zu rupfen.[1]) Dass sie sie zugleich essen, hat wohl Mc als selbstverständlich betrachtet und daher nicht weiter zum Ausdruck gebracht.

Davon also, dass nur der zweite Evangelist, wie man gemeint hat, die richtige Auffassung des Vorgangs vertrete, während derselbe später von Mt und Lc missverstanden worden sei, kann nicht die Rede sein.

In den folgenden Worten lesen wir das motivierende *ἰδόντες* nur bei Mt, dasselbe dürfte also erst Zusatz dieses Evangelisten zur Quelle sein. Vgl. das *ἰδόντες* Mt 9, 8. Lc berichtet statt von Pharisäern im allgemeinen, wie es in seiner Quelle zu lesen stand, genauer von *einigen* der Pharisäer, vgl. die ähnliche Präzisierung 22, 27. Die folgenden Worte derselben sind nun bei Mt und Mc an Jesus gerichtet, wie schon durch das *αὐτῷ* hinter *εἶπαν* resp. *ἔλεγον* markiert ist, und enthalten eine Beschwerde über die Jünger. Lc hat hier offenbar geändert, indem er die Jünger direkt angeredet sein liess. So musste das „siehe“, womit wohl in der Quelle die Worte eingeleitet waren (vgl. *ἰδού* bei Mt, *ἴδε* bei Mc) fortbleiben.

Stimmen nun Mt und Mc darin überein, dass Jesus selber angeredet wird, so Mc und Lc in der Form der Worte als *Frage nach der Berechtigung* des Verhaltens der Jünger (*τί ποιοῦσιν* Mc, *τί ποιεῖτε* Lc). Mithin wird schon in U_2 dieser Satz die bezeichnete Frageform gehabt haben, während

1) Diese Fassung entspricht ja auch am besten der Mt-Parall.: *ἤρξαντο τίλλειν.*

U_1 in der von Mt wiedergegebenen Weise sich ausgedrückt haben dürfte: die Pharisäer machen Jesum auf das Unerlaubte im Verhalten seiner Jünger aufmerksam. Nur die Worte *οἱ μαθηταί σου* werden erst Zusatz des Evangelisten zu seiner Quelle sein. — In der Bezeichnung des Unerlaubten drückt sich Mc etwas kürzer als seine Seitenreferenten aus: *ὃ οὐκ ἔξεστιν*, während Mt und Lc schreiben: *ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν.* Diese Verkürzung wird damit zusammenhängen, dass Mc die Zeitbestimmung „am Sabbat", die die beiden anderen Berichterstatter erst bei *ποιεῖν* setzen, für das Verbum des Hauptsatzes (*ποιοῦσιν*) vorwegnahm. Die Zeitbestimmung wird auch hier in nicht ganz der gleichen Weise übersetzt: *τοῖς σάββασιν* Mc Lc, *ἐν σαββάτῳ* Mt.

In der folgenden Frage Jesu lesen wir vor *ἀνέγνωτε* bei Mt die einfache Negation; U_2 wird hier die Ausdrucksweise von U_1 in einer Weise verstärkt haben, die Lc durch *οὐδέ*, Mc durch *οὐδέποτε* wiederzugeben sich veranlasst gesehen haben. Vgl. auch Mc 12, 10 *οὐδέ* und in der Parall. Mt 21, 42 *οὐδέποτε.* Der sich anschliessende Satz, der auf das Tun Davids hinweist, wird von Mt und Mc mit *τί*, von Lc mit *ὅ*, dem im Hauptsatze ein *τοῦτο* entspricht, eingeleitet (Übers.-Varr.). In dem dann mit *ὅτε* (Mt Mc), resp. *ὁπότε* (Lc) folgenden Temporalsatze erweitert Mc den Ausdruck der Quelle, indem er den Hunger Davids als Not charakterisiert, die seine Gesetzesübertretung gerechtfertigt erscheinen lassen soll. Das Subjekt von *ἐπείνασεν* ist bei Mt im Unterschiede von dem sogleich folgenden Nominativ *οἱ μετ' αὐτοῦ*[1]) nicht besonders hervorgehoben. Anders bei Lc und Mc (*αὐτός*). Schon in U_2 wird im Interesse grösserer stilistischer Korrektheit U_1 durch das entsprechende aramäische Wort erweitert worden sein.

In der nun folgenden Ausmalung des Verhaltens Davids

1) Lc übersetzt übrigens: *οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες.* Blass freilich in s. Ausg. der forma Romana des Lc klammert die Worte *αὐτὸς καὶ οἱ κτλ.* auf Grund der Autorität des Iren. ein. Desgl. streicht er im folgenden Verse die Worte *καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ*, weil sie in der wertvollen Minuskel 700 fehlen. Dann wäre hier also von Begleitern Davids überhaupt nicht die Rede. Ihre Erwähnung ist ja allerdings auffällig (s. oben), aber Blass hat doch für seine Textkürzung zu geringe Anhaltspunkte.

finden wir bei Mc, und nur bei ihm, die Notiz, David wäre ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως in das Gotteshaus gekommen, d. h. wohl zur Zeit des Hohenpriesters Abjathar. Nun ist allerdings an der entsprechenden Stelle im A. T. (1. Sam. 21, 1 ff.) nicht von Abjathar die Rede, sondern von seinem Vater Ahimelech. Erst im darauf folgenden Kapitel V. 20 tritt Abjathar auf, als der einzige, der aus der Familie Ahimelechs entkam, als diese von Saul zur Strafe dafür getötet wurde, dass Ahimelech dem David Unterstützung geleistet hatte. Entweder handelt es sich hier einfach um einen Gedächtnisirrtum des Verf.,[1]) wie auch bezüglich der Herkunft des Zitats 1, 2, oder um eine spätere, vom Texte des A. T. abweichende Tradition, wie sich Spuren solcher späteren Überlieferungen ja auch sonst im N. T. finden. Auf Rechnung dieser Überlieferung wäre es wohl auch zu schreiben, dass hier nach dem überwiegend von den Handschriften bezeugten Texte Abjathar als Hoherpriester bezeichnet ist, statt einfach, dem A. T. entsprechend, als ἱερεύς.[2]) Aus dieser Tradition ist es vielleicht auch zu erklären, was von den Begleitern Davids erzählt wird. In allen drei Berichten wird darauf Gewicht gelegt, dass nicht nur ein so auserlesener Gottesmann wie David jene Schaubrote ass, sondern auch seine unbekannten Begleiter. Lc malt es ja sogar in einer an die Darreichung des Abendmahlsbrotes erinnernden Weise feierlich aus, wie David die Schaubrote nahm und ass und seinen Begleitern davon gab. Hier wird die Gesetzesübertretung fast zu einem sakramentalen Akt. Im A. T. erscheint aber David allein, ohne Begleiter, im Heiligtume zu Nob bei Ahimelech. Es ist nur eine Notlüge, wenn er zu dem Priester von solchen redet, um keinen Verdacht bei ihm zu erregen und ihn zur willigen Hergabe der Brote zu bewegen. Mithin haben auch keine etwaigen Begleiter des David von den Schaubroten gegessen.

Abgesehen von der marcinischen Einschaltung ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως enthält aber unsere Periode Mc V. 26 und Parall. noch mancherlei Differenzen der Ausdrucksweise. Zunächst πῶς Mt Mc, ὡς Lc. Was den Relativsatz anlangt, der

---

1) So z. B. auch Klostermann, Das Marcusevangelium z. d. St.

2) Vgl. auch die Verwechselung von ἱερεύς und ἀρχιερεύς in einigen Handschriften an der Stelle 1, 44.

das Unerlaubte des Essens der Schaubrote zum Ausdruck bringt, so eröffnet ihn Mt mit dem Acc. ὅ, Mc und Lc stilistisch korrekter mit οὕς, in Beziehung auf das vorhergehende ἄρτους. Auch in dieser Verschiedenheit der Wiedergabe des Relativums wird sich die Differenz der Ausdrucksweise zwischen dem Verf. von U_1 und dem mannigfach in der Diktion feilenden von U_2 widerspiegeln. Desgl. darin, dass die Begleiter Davids in verschiedener Weise erwähnt werden. Bei Mt heisst es gleich bei der Nennung der Schaubrote: sie, d. h. David und die Seinen, assen sie. Und des weiteren wird darauf hingewiesen, dass das ihm und „denen, die mit ihm waren" zu essen nicht erlaubt war, sondern nur den Priestern. Bei Mc und Lc entspricht dem ἔφαγον des ersten Evangelisten der Sing. ἔφαγεν, es ist dann weiter nicht der konkrete Fall, dass sie die Brote nicht essen durften, hervorgehoben, sondern verdeutlichend die allgemeine Maxime aufgestellt, dass nur[1]) die Priester die Schaubrote essen dürfen. Der Begleiter ist dann aber am Schluss Erwähnung getan, in der besonderen Notiz, dass David auch ihnen zu essen gab. Vgl. noch die Übers.-Varr. ἔξεῖναι Mc Lc, ἐξὸν εἶναι Mt, τοῖς μετ' αὐτοῦ Mt Lc, τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν Mc.

Die weiteren Worte Jesu bei Mt V. 5—7, die in einem atl. Zitat gipfeln und bei den Seitenreferenten keine Parall. haben, werden als Zusatz des ersten Evangelisten zu seiner Quelle (ad vocem ἀνέγνωτε) zu betrachten sein, so dass in dieser V. 8 unmittelbar auf V. 4 folgte. Dann entspricht es aber augenscheinlich viel besser dem Zusammenhange, wenn in V. 8 nach dem ursprünglichen Sinne der Quelle von der allgemein menschlichen Herrschaft über den Sabbat die Rede ist und nicht von der Herrschaft des Menschensohnes κατ' ἐξοχήν. Denn Jesus hat im Vorangehenden nicht auf eine durch ihn erfolgende Neuordnung verwiesen, sondern auf ein Beispiel der altjüdischen Geschichte, nach welchem gewisse Menschen unter bestimmten Verhältnissen sich über eine Gesetzesordnung sehr wohl hinwegsetzen können. Dieser Fall ist dem vorliegenden analog

---

1) Sofern Mc hinter οὐκ .... εἰ μή das „nur" nicht noch besonders ausdrückt, wie es die Seitenreferenten, wohl im Anschluss an die Quelle, tun, schreibt er hier offenbar das „bessere" Griechisch.

und erläutert ihn. Deshalb führt Jesus ihn hier an: „Es ist nämlich der Mensch über den Sabbat Herr“. U_2 scheint den Zusammenhang dieser letzten Erklärung mit dem Vorangehenden nicht mehr verstanden zu haben und hat ihr daher eine besondere Einleitung gegeben, vgl. das *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* Mc V. 27 und Lc V. 5.[1]) Auch wurde der Ausspruch inhaltlich etwas erweitert, sofern er hier lautete: Herr ist der Menschensohn auch über den Sabbat. Alle diese Änderungen machen den Eindruck, als ob U_2 hier — ähnlich wie in der Erklärung Jesu über die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung Mt 9, 6 und Parall. — nicht an den Menschen im allgemeinen denkt, sondern an Jesus als den Menschensohn im besonderen, der, gleich David, den Seinen das Essen gestattet.

Der gesetzesfreie Paulinist Mc hat nun noch dem Aus-

---

1) In cod. D finden wir allerdings V. 5 erst hinter V. 10 gesetzt, gegen Ende der Geschichte von der Heilung der verdorrten Hand. Angenommen, diese Stellung des Ausspruches ist die ursprüngliche, so verstand es sich freilich von selber, dass Lc hier das Wort Jesu durch eine Wendung wie *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* einleitete, da unmittelbar vorher von keinen Worten Jesu, sondern der Heilung der verdorrten Hand berichtet war. Aber es ist zweifellos, dass Lc jenen Ausspruch der Quelle von dem Herrsein des Menschensohnes auch über den Sabbat viel leichter translozieren konnte, wenn er durch eine besondere Wendung wie: und er sagte ihnen, auch äusserlich von den vorhergehenden Worten Jesu getrennt war. — An Stelle des Verses 5 findet sich nun aber in D ein anderer Passus, der sonst nirgends überliefert ist: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Man wird doch wohl annehmen müssen, dass hier D das Ursprüngliche uns aufbewahrt hat. Zwischen V. 10 und 11 fügt sich der gewöhnlich mit V. 5 bezeichnete Passus gut ein *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς κτλ. αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας κτλ.* Lc hat diesen Passus in seiner Quelle U_2 offenbar an der Stelle gelesen, wo ihn Mt und Mc bringen, am Schlusse der Erzählung vom Ährenausraufen der Jünger. Er hat ihn aber in eine passendere Umgebung bringen wollen und daher in die folgende Geschichte transponiert, in welcher nicht von einem Tun der Jünger, sondern einer Tat Jesu die Rede ist, durch die er sich als Herr auch über den Sabbat erweist. Später hat man um der Parallelen willen jene Erklärung Jesu an den Schluss der vorangehenden Geschichte gebracht, wodurch der hier ursprünglich stehende Ausspruch des Herrn verdrängt wurde, was um so leichter geschehen konnte, als es zu ihm keine Parallele bei Mt und Mc gab, und er auch wohl inhaltlich trotz seines Tiefsinns die Abschreiber etwas fremdartig berührte.

spruch durch Voransetzen eines ähnlichen einen grösseren Nachdruck zu verleihen gesucht. „Der Sabbat ward um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Mit ὥστε ist dann das Wort aus U_2, dass der Menschensohn Herr auch über den Sabbat ist, angeschlossen. Es ist in den letzten Jahren ja öfters die Frage verhandelt worden, ob der Evangelist hier *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im allgemeinen oder im konkreten Sinne versteht. Glätter wird ja zweifellos der Übergang im ersteren Falle, aber der Umstand, dass Mc V. 27 *ὁ ἄνθρωπος* und V. 28 *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* schreibt, scheint mir doch darauf zu führen, dass er bei letzterem an Jesus als den Messias denkt. Allerdings erwartete man dann in V. 28 das *καὶ* nicht hinter, sondern vor *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Aber dass hier der logische Zusammenhang Schwierigkeiten bereitet, darf nicht auffallen, da das Wort Jesu V. 27 eben einen späteren Einschub des Evangelisten in den Zusammenhang seiner Quelle darstellt.

Die Heilung der verdorrten Hand.

Mt 12, 8—14. Mc 3, 1—6. Lc 6, 6—11.

Die Beziehungen dieses Abschnittes zu dem vorangehenden sucht jeder der Evangelisten in seiner Weise herzustellen, so dass sich nicht mehr ausmachen lässt, wie sich hier etwa die Quelle ausgedrückt habe. Mt knüpft mit *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν*, Lc mit *ἐγένετο ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* an die unmittelbar vorhergehende Geschichte, Mc mit *καὶ . . . πάλιν* an 1, 39 an, wo zuletzt von dem Auftreten Jesu in Synagogen die Rede gewesen war. Das Gotteshaus, in das Jesus jetzt eintritt, nennt Mt *ἡ συναγωγὴ αὐτῶν*. Dieser Gen. hat allerdings keine rechte Beziehung, er fehlt auch bei Mc und Lc, dürfte aber gerade auf eine entsprechende aramäische Ausdrucksweise in U_1 zurückgehn, während der vielfach den Stil glättende Verf. von U_2 hier gekürzt hat. Vgl. ein ähnliches *αὐτῶν* 4, 23, das dort auch bei Mc 1, 39 seine Parall. hat.

Dass Jesus in der Synagoge als Lehrer auftritt, ist wohl bei Mt und Mc stillschweigend vorausgesetzt, von Lc aber noch

besonders berichtet. In cod. D fehlt allerdings dieser Zug auch bei Lc, doch ist hier D entschieden sekundär, insofern es den ganzen V. 6 periodisiert und dabei das Lehren Jesu übergangen hat.

Im folgenden hat nur Mt das semitisierende, wohl auf U_1 zurückgehende *ἰδού* des geschichtlichen Berichtes. Dass die Hand des Mannes, den Jesus nachher heilt, eine vertrocknete war, drücken Mt durch *χεῖρα ἔχων ξηράν*, Mc durch *ἐξηραμμένην*[1]) *ἔχων τὴν χεῖρα*, Lc durch *καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἦν ξηρά* aus. Alle drei Ausdrucksweisen werden auf eine und dieselbe aramäische zurückgehn. Lc bezeichnet noch die Hand näher als die rechte, der Mann ist also im wesentlichen arbeitsunfähig.

Auch hier sind wieder die Pharisäer zur Stelle. Mt und Mc setzen das als selbstverständlich voraus, Lc erwähnt sie noch besonders und zugleich mit ihnen die Schriftgelehrten. Bei Mt wird nun die direkte Frage[2]) an Jesus gerichtet, ob es am Sabbat erlaubt ist, zu heilen, nach den beiden Seitenreferenten beobachteten sie ihn (Mc *παρετήρουν*, Lc *παρετηροῦντο*, Übers.-Varr.), ob er am Sabbat heile. Auch hier wird Mt die ältere Form der Darstellung (U_1) vertreten. Denn auf die direkte Frage folgt bei ihm noch ein von dem vorangehenden *ἐπηρώτησαν λέγοντες* abhängiger Finalsatz, *ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ*. Dadurch bekommt die ganze Periode etwas Ungeschicktes. U_2 hat deshalb die Frage vermieden und sich in der Weise ausgedrückt, wie wir es noch bei Mc und Lc lesen, um dann besser den Finalsatz anfügen zu können. Bemerke im übrigen auch hier die Übers.-Varr. *τοῖς σάββασιν* Mt, *ἐν* (ℵ C D u. a.) *τοῖς σάββασιν* Mc und *ἐν τῷ σαββάτῳ* Lc, *θεραπεύσει* Mc (A B C D L) und *θεραπεύει* Lc (ℵ A D L 2pe). Letzterer erweitert noch den

---

1) V. 3 schreibt nachher auch Mc *ξηρός*.

2) Dass dieselbe durch *εἰ* eingeleitet ist, tut ihrem Charakter als direkter Frage, der durch das zu *ἐπηρώτησαν* zugefügte *λέγοντες* gewährleistet ist, keinen Abbruch. Das *εἰ* dürfte dem aramäischen הֲ in direkten Fragesätzen, wie es jedenfalls im biblischen Aramäisch vorkommt, entsprechen. Vgl. Kautzsch, Grammatik d. Biblisch-Aramäischen § 100. Der Charakter derartiger durch *εἰ* eingeleiteter Fragen als direkter geht auch daraus hervor, dass dieselben auch durch eine Anrede eingeführt sein können, z. B. durch *κύριε* Lc 22, 49 Act 1, 6.

Finalsatz, sofern er nicht κατηγορήσωσιν schreibt, wie man nach den Parallelen erwarten sollte, sondern in vollerer Ausdrucksweise εὕρωσιν κατηγορεῖν.

In U_1 scheint Jesus die Frage seiner Gegner absichtlich überhört zu haben. Er antwortet durch die Tat, indem er den Kranken auffordert, seine Hand auszustrecken; als er sie ausstreckt, wird sie heil. Vgl. Mt V. 13. Nach V. 11 und 12 geht Jesus allerdings auf die Pharisäerfrage in einer argumentatio a minori ad maius näher ein. Ist es selbstverständliche Pflicht des Menschen, einem ihm gehörigen Tiere am Sabbat zu helfen, wenn es verunglückt ist, so ist es um so mehr gestattet, einem Menschen am Sabbat wohlzutun. Auf diese Weise ist die Härte, die in der Nichtbeantwortung der Frage seitens Jesu liegt, von dem ersten Evangelisten gemildert worden. Dass aber der Passus noch nicht in U_1 gestanden hat, dürfte daraus hervorgehn, dass weder Mc noch Lc ihn bringen. Denn daraus folgt zunächst, dass U_2 ihn nicht enthalten hat; U_2 würde sich dieses anschauliche Beispiel aber schwerlich haben entgehn lassen, wenn es in U_1 bereits zu lesen gewesen wäre.

Der Autor von U_2 hat nun die etwas abrupte Art, mit welcher seine Quelle dies Wunder erzählte, zu vermeiden gesucht. Wie er ja überhaupt der grössere Stilist im Vergleich mit dem Verf. von U_1 ist, so kann man es auch mehrfach beobachten, wie er durch seine Darstellung eine allmähliche Spannung im Leser zu erwecken, sein Interesse nach und nach zu steigern sucht, um so die Pointe, auf die es ihm bei einer Geschichte ankommt, desto markanter hervortreten zu lassen. So auch hier, vgl. Mc und Lc. Jesus gebietet dem Manne mit der vertrockneten Hand zunächst in die Mitte zu treten. Dann wendet er sich an seine Gegner mit der strikten Frage: darf man am Sabbat gutes oder böses tun, ein Leben retten oder zu Grunde richten? Erwartungsvoll schaut er sie an, in der stillen Hoffnung, sie würden der Wahrheit die Ehre geben. Sie bleiben stumm. Da vollzieht er auf eigene Verantwortung mit den auch bei Mt berichteten Worten das Wunder. Hier ist alles anschaulicher, lebendiger, dramatischer als in U_1. Freilich, die älteste Form des Berichtes ist es nicht.

Im einzelnen ist zu bemerken: den Mann, den Jesus auf-

fordert, in die Mitte zu treten, nennt Mc ὁ ἄνθρωπος, Lc ὁ ἀνήρ (Über.-Varr.).[1]) Die Aufforderung selbst lesen wir in kürzester, wohl der Quelle entsprechender Form bei Mc ἔγειρε, εἰς τὸ μέσον· das ἔγειρε ebenso auch bei Lc, während derselbe das εἰς τὸ μέσον noch durch καὶ στῆθι besonders einleitet. καὶ ἀναστὰς ἔστη fügt er dann des weiteren hinzu. Jesus spricht nun zu den Pharisäern, indem er ihnen die oben schon angeführte Frage vorlegt, die Lc durch die Worte ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ noch besonders als solche markiert. Wir haben in ihr die Übers.-Varr. τοῖς σάββασιν Mc, τῷ σαββάτῳ Lc, ἀγαθὸν ποιῆσαι Mc, ἀγαθοποιῆσαι Lc und wohl auch ἀποκτεῖναι Mc, ἀπολέσαι Lc.

Mc fügt hier sogleich ausdrücklich hinzu: οἱ δὲ ἐσιώπων, während bei Lc auf die vorangegangene Frage Jesu die Notiz folgt καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτούς κτλ. Wenn Mc hinterher erst von Jesus berichtet, dass er sie rings umher angesehen habe, so hat das nicht den Sinn, den es bei Lc und in der Quelle offenbart hat, dass er sich umsieht, ob nicht jemand ihm antworten möchte. Die Zeit der Antwort ist bereits verstrichen, und wenn er sie nunmehr der Reihe nach anblickt, so geschieht es aus Zorn, wie Mc ausdrücklich hinzufügt, aus Betrübnis[2]) über die Verstockung resp. das Erstorbensein[3]) ihres Herzens, das sie hindert, der Wahrheit die Ehre zu geben. Was also in der Quelle und bei Lc ein Blick der Erwartung und Ermunterung ist, hat Mc als Blick schmerzvollen Vorwurfs gedeutet und dementsprechend lautet seine Ausdrucksweise. Mc zeigt hier seine Vorliebe für die Ausmalung von Gemütsstimmungen.

1) ἄνθρωπος deutlich im Sinne von ἀνήρ findet sich bei Mc auch 10, 7, in einem atl. Zitat.

2) συνλυπεῖσθαι bezeichnet hier nicht etwa die Stimmung des Mitleids, denn Zorn, von dem vorher die Rede war, und Mitleid schliessen sich gegenseitig aus. συνλυπεῖσθαι heisst hier traurig sein, das σύν dient einfach zur Verstärkung des blossen Simplex, indem es die ja schon im Simplex liegende Beziehung auf das Innerliche noch vertieft, cf. σύνοιδα, συνήδομαι (Röm. 7, 22) συνμαρτυρεῖν (Röm. 8, 16) u. a. Selbst in dieser Bedeutung passt συνλυπεῖσθαι nicht recht zu dem μετ' ὀργῆς. Denn der Stimmung der Betrübnis wohnt nichts von dem Explosiven des Zornes inne.

3) D syrsin n einige it codd. lesen nicht, wie gewöhnlich, πωρώσει, sondern νεκρώσει.

Die eigentliche Heilung wird von den drei Evangelisten in übereinstimmender Weise beschrieben. Der Aufforderung Jesu, seine Hand auszustrecken, kommt der Kranke nach. Mt und Mc: *καὶ ἐξέτεινεν*, während Lc, um die Wiederholung des Verbum *ἐκτείνειν* zu vermeiden, *ὁ δὲ ἐποίησεν* schreibt. U_1 wird dann weiter nur berichtet haben: und sie wurde wieder hergestellt. U_2 hat darauf das Subjekt ergänzt: seine Hand (so Mc und Lc), während Mt *ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη* zu dem Verbum *ἀπεκατέστη* hinzufügte.

Nach dem hier wahrscheinlich ursprünglichen D-Texte des Lc hat nun Jesus nochmals das Wort ergriffen zu der seine Tat noch tiefer als bisher begründenden Erklärung, dass der Menschensohn Herr auch über den Sabbat sei. Vgl. Anm. 1 S. 130. Wenn dann Lc im Unterschiede von den Seitenreferenten fortfährt: sie aber waren mit Wut erfüllt, so bezieht sich diese ihre *ἄνοια* nicht nur auf das vollbrachte Wunder, sondern zugleich auch auf die Anmassung, die nach ihrer Meinung in dem letzten Worte Jesu ihnen entgegentritt. U_1 und U_2 werden hier berichtet haben, wie wir es bei Mt lesen: und die Pharisäer gingen hinaus und berieten sich wider ihn, um ihn zu töten. Bei Lc fehlt das „Hinausgehn“, wie er ja öfters das Kommen und Gehn der handelnden Personen der evangelischen Geschichte nicht besonders erwähnt. Weist er nun auch als einziger auf die Wut der Pharisäer noch besonders hin, so erscheint anderseits ihre Entschlossenheit bei ihm in keinem so scharfen Lichte, wie bei den Seitenreferenten. Es heisst nur: sie berieten unter einander, was sie mit ihm tun sollten. Dass sie auf seinen Tod hinarbeiteten, ist hier nicht gesagt. Offenbar hat Lc die richtige Empfindung gehabt, dass an einer verhältnismässig so frühen Stelle der evangelischen Geschichte die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesus sich noch nicht bis aufs Äusserste gesteigert haben konnte. In U_1 stand ja diese Erzählung an erheblich späterem Platze, wie wir noch aus Mt ersehen können. An einem solchen hat ihr Schluss nichts Auffälliges.

Mc berichtet hier, obwohl er im Anschluss an U_2 die Geschichte viel früher bringt, wie Mt. Die Aktion der Pharisäer erscheint hier sogar noch gesteigert, sofern es heisst, dass sie sich sogleich mit den Herodianern in Verbindung setzten und

mit ihnen Rats pflogen. Die Herodianer bildeten wohl eine politische, royalistische Partei, die möglichst auf die Kräftigung des Königtums des Herodes Antipas hinarbeitete. Die Pharisäer verbinden sich mit ihnen nach Auffassung des Evangelisten wohl aus dem Grunde, weil sie den Stützpunkt der politischen Macht des Herodes bildeten und wohl nur mit ihrer Hilfe ein Einschreiten des Tetrarchen gegen Jesus zu erwirken hofften. In der Quelle erschienen sie wohl erst an erheblich späterer Stelle als mit den Pharisäern gegen Jesus Verbündete, cf. Mt 22, 16 Mc 12, 13. Dort handelt es sich um die Zensusfrage, die wohl gerade auch die Herodianer lebhaft interessierte. An unserer Stelle wird daher eine Art Antezipation des zweiten Evangelisten vorliegen. — Beachte noch die Übers.-Varr. *συμβούλιον λαβεῖν* Mt, *συμβούλιον ποιεῖν* resp. *διδόναι* (B L u. a.) Mc, *διαλαλεῖν*, resp. (D) *διαλογίζεσθαι* Lc.

Rückzug und Volkszulauf.

Mt 12, 15—21. Mc 3, 7—12. Lc 6, 17—19.

Lc hat hier insofern eine Umstellung vorgenommen, als er zwischen diesen Abschnitt und den vorhergehenden den Passus von der Auswahl der Zwölfe einschiebt (V. 12—16), der in Mc und wohl auch in U_2 erst auf die Schilderung des Rückzuges Jesu und des Volkszulaufes folgte. Die Gründe für dies Verfahren des dritten Evangelisten sind nicht mehr ganz durchsichtig. Es hängt vielleicht mit seiner Einfügung der Gerechtigkeitsrede in den Zusammenhang von U_2 zusammen. Den Abschnitt V. 17—19 hielt er offenbar für eine treffliche Einleitung zu jener Predigt. Da diese aber in erster Linie an die Jünger gerichtet war, wollte er die Berufung der Gesamtzahl derselben nicht erst hinter der Rede berichten und hat daher wohl jenen darauf bezüglichen Abschnitt vorweggenommen (V. 12—16). Bei Mt und Mc ist nun offenbar der im Anfang geschilderte Aufbruch Jesu als ein Rückzug (*ἀνεχώρησεν*) vor den feindseligen Anschlägen der Pharisäer gedacht. Mt bringt das noch durch ein zu *ὁ Ἰησοῦς* zugefügtes *γνούς* deutlicher zum Aus-

druck, wie er anderseits zu *ἀνεχώρησεν* noch *ἐκεῖθεν* zufügt.[1]) Lc hat hier durch seine Umstellung den Zusammenhang verwischt. Bei ihm steigt Jesus von dem Berge herab, auf dem er die Jüngerwahl vorgenommen hat. Wohin er sich begibt, hat jedenfalls U_1 (vgl. Mt) noch nicht berichtet, ebenso wenig wohl U_2. Denn Mc und Lc geben zwar ein Ziel an, doch ist es bei beiden nicht dasselbe. Lc nennt einen *τόπος πεδινός* im Gegensatz zu dem Berge des vorangehenden Abschnittes (V. 12), bei Mc ist es das Meeresufer.[2]) Insofern wird hier aber U_2 von U_1 sich unterschieden haben, als jenes noch die Jünger in der Begleitung Jesu direkt namhaft machte.

U_1 hat nun des weiteren wohl ganz kurz berichtet, dass ihm trotz der Feindschaft der Pharisäer viele folgten, er sie alle — d. h. natürlich nur, soweit sie dessen bedurften — heilt, ihnen aber einschärft, seinen Aufenthaltsort seinen Feinden nicht zu verraten.[3]) Schon U_2 hat hier aber mannigfach erweitert, wie wir etwa aus dem, was Mc und Lc des weiteren noch gemeinsam berichten, erschliessen können. Es sind nicht nur Galiläer, die ihm folgen, sondern, wie ähnlich schon in U_1 in dem Mt 4, 23—25 entsprechenden, von U_2 verkürzten Abschnitte, von weither, aus Süd und Nord, aus Judäa, speziell Jerusalem, einerseits, der Umgebung von Tyrus und Sidon anderseits, strömt die wundersüchtige Menge zusammen. Schon durch blosse Berührung glauben sie des Segens seiner Wunderkräfte teilhaftig zu werden. Insbesondere sind es auch hier die Dämonischen, die Jesus heilt, nicht ohne dass er ihnen zu schweigen gebietet, als sie ihn als Sohn Gottes begrüssen. Doch müssen wir auf das

---

1) Solch ein *ἐκεῖθεν*, das in den Parallelen fehlt, finden wir bei Mt auch 4, 21; 9, 9; 12, 9; 14, 13; 19, 15.

2) Auch J. Weiss, Das älteste Evangelium, S. 165 sieht in dieser Näherbestimmung einen späteren Zusatz zu einem älteren Texte, in der richtigen Erwägung, dass sich das belebte Seegestade als Rückzugsort wenig eigne.

3) In diesem Sinne wird Mt V. 16 zu deuten sein (so bes. auch Hilgenfeld, zuletzt ZwTh 1903 S. 15) und die entsprechende Stelle in U_1. Das bei Mt V. 17—21 angeführte Jesajazitat trägt allerdings wenig zur Aufhellung dieses Zusammenhanges bei. Es wird erst, wie viele andere atl. Zitate, von unserem Evangelisten zugefügt sein. Zur Grundanschauung von U_1 würde auch der universalistische Ausblick am Schlusse des Zitats V. 21 schlecht passen.

einzelne noch näher eingehn. Lc konstatiert hier im Gefolge Jesu ausser den Zwölfen und der grossen Volksmenge noch einen *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ*. Was die Heimat der Zusammenströmenden anlangt, so ist bei Mc der Kreis ein noch weiterer als bei Lc und wohl auch U_2, wie ja Mc überhaupt den Volkszulauf zu Jesus in noch viel lebhafteren Farben malt als seine Quelle. Galiläa, Idumäa und, wenn man von einem Einschub in ℵ* a b c ff² l q absieht, auch das Land jenseits des Jordan fehlen in der lukanischen Aufzählung.[1]) Dass in erster Linie Galiläer sich Jesu anschlossen, wird allerdings auch Lc nicht haben leugnen wollen. Wahrscheinlich ist bei ihm, sofern er *πᾶσα ἡ Ἰουδαία* schreibt, Judäa im weiteren Sinne gemeint und Galiläa infolge dessen mit eingeschlossen gedacht. Nach dem gewöhnlichen Texte ist dann Jerusalem besonders genannt, sowie der Küstenstrich (*ἡ παράλιος* sc. *χώρα*) von Tyrus und Sidon.[2]) D zeigt hier eine eigentümliche, aber wohl sekundäre Verkürzung, sofern hinter *πάσης τῆς Ἰουδαίας* nur *καὶ ἄλλων πόλεων* zu lesen steht, ein zusammenfassender Ausdruck für Jerusalem, Tyrus und Sidon, wobei offenbar *παραλίου* als von *Τύρου καὶ Σιδῶνος* abhängiger Genitiv gedacht ist. Auffällig bleibt die indirekte Bezeichnung von *Ἰουδαία* als *πόλις*. Den Grund, aus welchem die Volksscharen zu Jesus strömen, gibt Mc mit *ἀκούοντες ὅσα ἐποίει*, Lc mit *ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν* wieder. Bei beiden ist also die Wundersucht des Volkes betont, bei Mc in einseitiger, über den Text von U_2, der hier von Lc getreuer reproduziert sein dürfte, noch hinausgehender Weise.

---

1) Übrigens ist die Darstellung bei Mc V. 7b und 8 eine recht breite. In dem letzteren Verse sind die Worte *πλῆθος πολύ* und *ἦλθον πρὸς αὐτόν* eigentlich überflüssig, nachdem schon *πολὺ πλῆθος* und *ἠκολούθησαν* V. 7 vorhergegangen waren. Allerdings ist das *ἠκολούθησαν* textkritisch nicht gesichert. Es fehlt in D sowie einzelnen Minuskeln und it codd und in denjenigen Texteszeugen, die das Wort bringen, schwankt Stellung (bald hinter *Γαλιλαίας*, bald hinter *Ἰουδαίας*) und Numerus des Wortes. Aber in jedem Falle bleibt das zweimalige *πολὺ πλῆθος*, resp. *πλῆθος πολύ*, vgl. 2, 15b.

2) Wenn Mc von der Umgebung von T. und S. spricht, so steht dieser Ausdruck wohl der Quelle näher. Lc hat hier vielleicht in der Erwägung korrigiert, dass man bei Küstenstädten nicht eigentlich von Bewohnern der Umgegend derselben sprechen könne.

Es folgt dann bei dem zweiten Evangelisten ein ihm eigentümlicher Passus V. 9, nach welchem Jesus sich gegenüber dem kolossalen Andrang am Seeufer dadurch zu sichern sucht, dass er den Jüngern aufträgt, ein Schiff in Bereitschaft zu halten, *ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν*. Wir haben hier einen der zahlreichen Zusätze des Mc, der in recht plastischer Weise schildert, wie sehr Jesus vom Volke umdrängt und in Anspruch genommen wird. Begründet wird dieser Volkszulauf noch V. 10 mit den zahlreichen Heilungen, die von Jesus ausgingen. Wenn hier übrigens Mc von Heilungen v i e l e r berichtet, während Mt *ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας*, Lc *ἰᾶτο πάντας* schreiben, so wird man hierbei nicht für Mc eine bessere historische Kunde als für die beiden Seitenreferenten in Anspruch nehmen dürfen; als ob Mc noch eine Erinnerung daran aufbehalten habe, dass Jesu Wundermacht keine absolute gewesen ist, während bei Mt und Lc die Überlieferung in diesem Punkte vergröbert erschiene. Sollte hier Mc wirklich haben andeuten wollen, dass Jesus nur einen, wenn auch nicht geringen, T e i l der Kranken heilte, so könnte ich mir das nach der sonstigen Stellung des Evangelisten zur Wunderfrage nur so erklären, dass er auch hier zum Ausdruck bringen will, wie Jesus nur mit gewissem inneren Widerstreben seine Heilungen vollzieht. Vgl. das oben zu 1, 34 S. 79 und zu 1, 41 ff. S. 88 f. Bemerkte. Möglicher Weise hat aber Mc hier den Ausdruck „alle", den er in seiner Quelle las (vgl. Mt V. 15b Lc V. 19), einfach in der Erwägung vermieden, dass er nach dem Zusammenhange nicht ganz korrekt gewesen wäre, sofern ja nicht alle, die zu Jesus strömten, zu den Heilungsbedürftigen gehört haben werden. Auch im folgenden V. 10 schreibt er nur von denjenigen, *ὅσοι εἶχον μάστιγας*, dass sie bei ihm niederfielen, um ihn anzurühren (und dadurch ebenso wie so viele andere, die sie geheilt sahen, die Gesundheit wiederzuerlangen). Bei Lc heisst es dagegen vom g a n z e n V o l k e, dass sie ihn anzurühren suchten, weil eine Kraft von ihm ausging, und er a l l e heilte, eine wohl auf die Quelle zurückgehende, offenbar nicht ganz korrekte Ausdrucksweise. Vor diesem Passus ist bei Lc aber noch speziell auf die Heilung der mit unreinen Geistern Behafteten hingewiesen. Auch bei Mc sind dieselben in dem folgenden Verse 11 erwähnt, mithin

muss schon in U_2 von ihnen besonders die Rede gewesen sein. Bei Mc ist, im Unterschiede von Lc, das Verhalten der *πνεύματα ἀκάθαρτα* weiter ausgemalt: sobald sie ihn erblickten, fielen sie (gleich den anderen Kranken) vor ihm nieder und schrieen und sprachen: du bist der Sohn Gottes, — ein Verhalten, wie es ganz ähnlich der dritte Evangelist an früherer Stelle, 4, 41, schildert. Ganz unabhängig von einander werden diese beiden Schilderungen schwerlich sein. Wir werden vielmehr annehmen dürfen, dass Lc eine solche an unserer Stelle in U_2 gelesen, da er sie jedoch bereits im 4. Kap. vorweggenommen, hier nicht mehr gebracht hat. Vgl. oben S. 80. Es entspricht ja auch sonst seiner Gewohnheit, Abschnitte aus seiner Quelle zu übergehn, für welche er in anderem Zusammenhange bereits eine Parallele angeführt hat, resp. zu bringen gedenkt. An unserer Stelle hat er sich damit begnügt, auf die Heilung der mit unreinen Geistern Behafteten kurz hinzuweisen und zwar, noch ehe er von den übrigen Heilungen Bericht erstattete.

Mit diesem Ausfall bei Lc wird es auch zusammenhängen, dass hier eine Parall. zu Mt V. 16 und Mc V. 12 fehlt. Bei Mc sind es nämlich die unreinen Geister, die Jesus bedroht, dass sie ihn nicht offenbar machen sollen. Damit erhält die Bedrohung einen anderen Sinn als bei Mt. Dort gilt sie den ihm nachfolgenden Kranken im allgemeinen, hier den unsaubern Geistern. Dort fürchtet Jesus den Nachstellungen der Pharisäer anheimzufallen, hier will er gegenüber der wundersüchtigen Menge sein Messiasgeheimnis wahren, das gerade von den Dämonen ausgeplaudert zu werden drohte. Hier zeigt sich ein charakteristischer Unterschied zwischen U_1 und U_2. Nach den Darstellungen von U_1 bemächtigt sich Jesu erst etwa von der Szene bei Cäsarea Philippi an eine starke Resignation dem Volke gegenüber (s. zu Mc 8, 30), nach U_2 geschieht das schon ziemlich von Anfang seiner Wirksamkeit an. Vgl. das oben S. 61 zu 1, 25 Bemerkte. Er hält die stumpfe Masse nicht für fähig, wahre Glieder des Gottesreichs zu werden. Da will er nicht die Perlen vor die Säue werfen, nicht durch Betonen seiner Messianität falsche Vorstellungen unter ihnen wecken, ihre fleischliche Wundersucht immer mehr entflammen. Dass dieser Standpunkt Jesu allerdings nicht der historische, sondern

ein später konstruierter ist, — vgl. Einleitung S. 23 f. — zeigt u. a. unsere Stelle deutlich, sofern hier das Verbot Jesu angesichts der ihn umdrängenden Volksmenge doch recht zwecklos ist, nachdem die unreinen Geister ihn bereits als den Messias ausgeschrieen haben.

Beachte noch bei Mc den Zusatz *πολλά* zu *ἐπιτιμᾶν*. Des weiteren wählt er dann das Imperf. *ἐπετίμα* und nachher im Finalsatze des Praes. *ποιῶσιν*. Mt braucht *ἐπετίμησεν* und *ποιήσωσιν*.

Die Berufung der Zwölfe.

Mc 3,13—19. Lc 6,12—16. (Mt 10,2—4.)

Im Mt-Evangelium ist von einer besonderen Berufung der zwölf zum engsten Jüngerkreise Jesu Gehörigen nichts erwähnt. Ihre Namen werden erst bei der Aussendung cap. 10 aufgezählt. Auch hier wird die Darstellung des Mt noch die Sachlage von U_1 widerspiegeln. Der Verf. von U_2 hat aber eine besondere, feierliche Berufung der Apostel in seiner Quelle offenbar vermisst[1]) und fügt sie daher hier aus nicht näher bekannten Gründen ein, während die Aussendung erst an späterer Stelle berichtet wird. Dass allerdings schon vorher „die Jünger" Jesu mehrfach erwähnt sind und jedenfalls von fünfen auch ihre Berufung feierlich erzählt ist, passt schlecht zu diesem Abschnitte und bestätigt es, dass es sich hier um einen späteren Einsatz in ein älteres Gewebe handelt.

Mc berichtet nun zunächst — wohl in engem Anschluss an die Quelle — lakonisch: *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται κτλ.* Jesus entzieht sich dem Volksandrange durch den Aufstieg auf den Berg, um dort die Jüngerwahl vorzunehmen. Den Plan, über den See zu fahren, falls ihm das Getümmel zu stark werden sollte, einen Plan, von dem allerdings noch nicht U_2, sondern erst Mc berichtet, hat er also inzwischen aufge-

1) Dass ein derartiger Abschnitt in U_1 gestanden haben und von Mt übergangen sein sollte, ist um so weniger wahrscheinlich, als hier bei Mt und U_1 derselbe Faden der Erzählung vorliegt, wie in U_2 und Mc. Vorher: Schilderung des Volkszulaufs, hinterher: Verteidigungsrede Jesu bezüglich seiner Dämonenheilungen.

geben oder wenigstens aufgeschoben; erst 4, 1 besteigt er das Schiff. Bei Lc, der die Jüngerwahl ja unmittelbar hinter der Geschichte von der Heilung der verdorrten Hand und nicht erst hinter der Schilderung des Volkszulaufs erzählt, kann der Aufstieg auf den Berg nicht wie bei Mc begründet gedacht sein. Lc bringt auch eine besondere, breite Motivierung: V. 12 und 13_a: es ereignete sich aber in diesen Tagen, da ging er hinaus auf den Berg, um zu beten, und er verbrachte die Nacht im Gebet mit Gott. Und als es Tag wurde, da rief er herbei usw.

Die Auswahl der Zwölfe denkt sich Lc nun jedenfalls so vor sich gehend, dass Jesus den Kreis seiner Anhänger, seiner *μαθηταί*, die nach V. 17 ein *πλῆθος πολύ* bilden, zusammenruft und aus ihnen zwölfe auswählt. Bei Mc fragt sich, ob hier Jesus wirklich zunächst einen solchen weiteren Jüngerkreis um sich versammelt und dann die Aussonderung der Zwölf vornimmt. Er schreibt: und er rief herbei,[1]) welche er wollte, und sie gingen zu ihm, und er setzte zwölfe ein, damit sie usw. Aber wahrscheinlich wird diese Darstellung im Sinne der lukanischen verstanden werden dürfen, letztere mithin schon auf U_2 zurückgehn.

Die Einsetzung der Zwölf verfolgt nach Mc den doppelten Zweck: *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς*. Das letztere soll offenbar erst in späterer Zeit erfolgen, wie es denn auch tatsächlich geschieht, vgl. Mc 6, 7 ff. Und der beabsichtigten Aussendung liegt wieder ein zwiefacher Gedanke zu Grunde: sie sollen predigen, und sie sollen die Vollmacht haben, Dämonen auszutreiben, offenbar, um so durch Wort und Tat auf das *ἠγγικέναι* des das Satansreich überwindenden Gottesreiches hinzuweisen. Vgl. Mt 10, 7 Lc 9, 2.

Ob Lc diese Zweckbestimmungen über die Einsetzung der Zwölfe in seiner Quelle bereits gelesen hat, ist sehr fraglich, da er sie nicht bringt und nur auf die spätere Aussendung der Jünger mit den Worten *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* anspielt.

Mc wiederholt nun in seiner breiten Weise: *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδενα*, deutsch etwa: er setzte also die Zwölfe ein. Die

1) *προσκαλεῖται*, während Lc *προσεφώνησεν* schreibt (Übers.-Varr.). 7, 19; 15, 26; 16, 5; 18, 16 braucht auch Lc *προσκαλεῖσθαι*.

Worte werden auch gedeutet: und er setzte als die Zwölfe ein . . . . Als Objekt zu ἐποίησεν können dann nur die V. 17 ff. aufgeführten Akkusative der Personnamen gedacht sein. Zunächst folgt aber V. 16b kein derartiger Akkusativ, sondern ein neuer Satz καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον. Man müsste also denselben als Parenthese fassen und aus ihm zu dem vorangehenden ἐποίησεν einen Akkusativ Σίμωνα als Objekt ergänzen. Doch wäre sehr auffällig, dass das der Autor nicht selber getan hat, wenn sein Satz mit ἐποίησεν auf die Ergänzung durch einen derartigen Akkusativ angelegt war. Wir bleiben also bei unsrer Deutung; V. 16 ist auf eine Aufzählung der einzelnen Namen der Apostel noch gar nicht angelegt. Da in der Quelle offenbar hier zum ersten Male der Beiname des Simon erwähnt war, beeilt sich Mc zunächst von dieser Namengebung zu berichten, zumal er ja die eigentliche Berufung des Petrus schon an früherer Stelle geschildert hat, 1, 16.

Dass die Namengebung gerade in diesem Augenblick der Auswahl der Zwölfe erfolgte, berichtet mit aller Deutlichkeit nur Mc. Bei Lc („den Simon, den er auch Petrus nannte") ist die Ausdrucksweise doppeldeutig, und entsprechend wird es auch in U_2 der Fall gewesen sein. U_1 vollends, vgl. Mt 10, 2 ff., zählt ja die Namen der Jünger erst bei Erwähnung ihrer Aussendung auf, und wenn hier Simon genannt wird, „der Petrus heisst", so ist über den Zeitpunkt der Namengebung aus dieser Bemerkung nichts zu entnehmen. Der Wert unserer Notiz bei Mc ist daher ein ziemlich problematischer, zumal, wenn wir bedenken, dass die Auffassung einer besonderen feierlichen Jüngerwahl erst in U_2 auftaucht. In Wirklichkeit dürfte Jesus erst nach und nach sich seinen Kreis der Zwölfe gesammelt haben, wie das bezüglich einiger Jünger ja auch Mc erzählt. Nach dem vierten Evangelium 1, 42 hat Simon seinen Beinamen bereits bei seiner Berufung erhalten. Einen durchschlagenden Gegengrund gegen die Geschichtlichkeit dieser Notiz haben wir nicht, auch nicht in unserer Mc-Stelle.

An den Acc. Πέτρον am Schlusse des Verses 16 sind nun etwas mechanisch die übrigen Jüngernamen im Acc. angereiht, obwohl die vorangehenden Worte diese Art der Fortsetzung eigentlich nicht gestatten.

In U_1 sowohl, wie in U_2 (vgl. Mt und Lc) wird an zweiter Stelle Andreas, der Bruder des Petrus, seinen Platz gefunden haben. Mc trennt beide Brüder, indem er die Zebedaiden zwischeneinschiebt. Das hängt vielleicht damit zusammen, dass von diesen ein Beiname angeführt wird, den Jesus ihnen gegeben hat: den Beinamen der Donnersöhne (*Βοανηργές*) V. 17^b^. So werden die drei Apostel mit Beinamen im Zusammenhange hinter einander aufgeführt; das *ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα* V. 17 entspricht dem *ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι* V. 16.[1]) Vielleicht war der hebraisierende Name Boanerges bereits in U_2 aufgeführt. Lc hat ihn dann ganz übergangen, Mc hingegen sowohl transskribiert wie übersetzt, vgl. 5, 41; 7, 34. Er scheint ihn aber falsch vokalisiert zu haben, was damit zusammenhängen könnte, dass er kein Hebräisch verstand.[2])

Der an vierter Stelle aufgeführte Andreas ist nicht weiter als Bruder des Erstgenannten bezeichnet. Ein aufmerksamer Leser musste das ja auch aus 1, 16, falls es ihm sonst nicht bekannt war, wissen. Im dritten Evangelium sind die Verwandtschaftsverhältnisse des Jacobus und Johannes nicht weiter angedeutet. Die nächsten vier, die genannt werden, sind Philippus, Bartholomäus, Matthäus und Thomas. Der erste Evangelist stellt allerdings den Matthäus erst hinter den Thomas und fügt, um jeden Zweifel zu vermeiden, dass er den 9, 9 berufenen Apostel meine, die Näherbezeichnung *ὁ τελώνης* hinzu. Im übrigen unterscheidet er sich hier wie in dem ganzen Verzeichnis durch die kunstvollere paarweise Aufzählung von den einen Namen eintönig an den andern durch *καί* reihenden Seitenreferenten.

In dem letzten Drittel stimmt nur der an erster und der an letzter Stelle genannte Name überein: Jakobus, des Alphäus Sohn, und Judas Ischariot. Bei Lc folgt auf diesen zweiten Jakobus zunächst ein zweiter Simon, der den Beinamen des Zeloten führt. In den Parallelen erscheint er erst an vor-

---

1) Oder man muss daran denken, dass die drei hier zuerst Genannten offenbar die Jesu am nächsten Stehenden waren. Auch Act 1, 13 findet sich die Reihenfolge des Mc.

2) Vgl. Dalman, Grammatik d. jüd.-palästin. Aram. S. 112², der *Βανηρογές* vorschlägt.

letzter Stelle und wird hier nach der wahrscheinlich besten Lesart der Kananäer genannt. Beide Näherbezeichnungen werden doch wohl als Übers.-Varr. zu werten sein und zwar dürfte (vgl. Merx a. a. O. S. 171[3]) die aramäische Form קַנְאָנָיָא zu Grunde liegen.

Ob die bei Lc oder die bei Mc und Mt vertretene Übersetzung die richtige ist, d. h. ob dieser Simon nach seinem Geburtsort oder nach seiner eventuellen früheren Zugehörigkeit zur Zelotenpartei benannt wird, entzieht sich unserem Wissen.

Auf ihn folgt nun bei Lc ein *Ἰούδας Ἰακώβου*, während ihm nach der wahrscheinlichsten Lesart bei Mt *Λεββαῖος*, bei Mc ein *Θαδδαῖος* vorausgeht. Dass einer der Zwölfe, der den Namen Judas führte, nach dem Verrat Jesu durch den Iskarioten seinen Namen mit einem anderen vertauscht hat, ist ja erklärlich. Dass aber dieser andere Name nun doch nicht in einheitlicher Weise überliefert wird, ist recht befremdlich. Dalman, die Worte Jesu I S. 40 schreibt: „Dieselbe Person hiess vermutlich semitisch לְבַּי und griechisch *Θευδᾶς*, woraus man תַּדַּי gemacht hatte.“ Dann würde hier also der an sich schon recht komplizierte Fall zu konstatieren sein, dass ein griechischer Beiname eines Semiten aramaisiert und schliesslich wieder gräzisiert wurde. Wenn nun gar dieser Lebbäus-Thaddäus, wie es doch hier offenbar den Anschein hat, mit Judas Jakobi zu identifizieren ist, so haben wir ein bischen viel Namen für eine und dieselbe Person. Vielleicht wird man daher doch annehmen müssen, dass hier die Tradition nur in Bezug auf elf Apostelnamen eine sichere war, und man daher betreffs des übrig bleibenden auf verschiedene Persönlichkeiten rekurrierte. So hat hier der zweite Evangelist einen Namen genannt, Thaddäus, der nach anderer Überlieferung der alten Kirche (vgl. Merx z. d. St.) nur zu einem weiteren Jüngerkreise, zum Kreise der Siebzig, gehörte.

Was die Benennung des Verräters angeht, so haben wir hier wahrscheinlich — die handschriftliche Überlieferung schwankt auch diesmal sehr — die Übers.-Varr. *Ἰσκαριώτης* bei Mt und *Ἰσκαριώθ* bei Mc und Lc. Dem entsprach wohl im aramäischen Texte אִישׁ קְרִיּוֹת. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Beinamens,

Mann aus Kariot, Kariotäer, scheint keiner der Evangelisten, nicht bloss nicht Mt, mehr verstanden zu haben, da sie sonst dementsprechend wohl übersetzt hätten.[1]) Es ist das auch nicht weiter auffällig, dass sie diesen hebraisierenden Beinamen (אִישׁ statt etwa דְּמָן) in aramäischer Quellenschrift vorfanden. Vgl. Dalman a. a. O. S. 41 f.

In cod. D ist hier der erste Vokal in allen drei Evangelien apokopiert, desgl. in syr^{sch} syr^{hier} syr^{sin}. Chase (the Syro-Latin text of the Gospels S. 102 ff) sowie Dalman nehmen an, dass diese Lesarten nicht ursprünglich seien, sondern erstmalig in den syrischen Versionen auftauchende spätere Verkürzungen darstellen. Von hier aus würden sie dann in D hineingekommen sein. Diese Auffassung ist auch mir die wahrscheinlichste. Wir würden dann hier in D eine Beeinflussung durch den syrischen Text zu konstatieren haben, wie an anderen Stellen eine Beeinflussung (vgl. z. B. Mc 3, 21; 6, 49. Lc 3, 20 8, 17; 20, 19) durch den lateinischen.[2])

Beachte am Schlusse unseres Abschnittes noch die Übers.-Varr. *ὃ καὶ παραδοὺς αὐτόν* Mt, *ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* Mc und bei dem Umschreibungen des einfachen Verbums liebenden Lc *ὃς ἐγένετο προδότης*.

Jesu Selbstverteidigung wegen seiner Beziehungen zur Dämonenwelt.

Mt 12, 22—37. Mc 3, 20—30. Lc 11, 14—23.

Dieser Abschnitt folgt hier nur in den beiden ersten Evangelien. Lc bringt einen entsprechenden erst erheblich später, 11, 14—23, fast ganz aus anderer Quelle als U_2, und zwar offenbar aus den griechischen Logien. Da letztere hier auch von dem ersten

---

1) Vgl. (*ὁ*) *ἀπὸ Καρυώτου* im Joh.-Ev. in ℵ* u. a.: 6, 71, in D: 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 (Dalman).

2) Es sind das solche Stellen, an denen der gewöhnlich gelesene Ausdruck durch einen synonymen, aber der lat. Übers. besser entsprechenden, ersetzt scheint, ohne dass die Ausdrucksweise des gewöhnlichen Textes dem Verdacht der Assimilation an die Parallelen unterliegt. Vgl. z. B. Lc 3, 20 gew. Text *κατέκλεισεν* d it vg: inclusit, D^{gr} *ἐνέκλεισεν*.

Evangelisten wohl mit benutzt sind, wollen wir alle drei Synoptiker in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen, obwohl im wesentlichen nur zwei aus U geschöpft haben. Die Einleitung des Passus gipfelt in der gegen Jesus geschleuderten Anklage, dass er nur durch Vermittelung Beelzebuls, des Beherrschers der Dämonen, seine Erfolge über die Dämonischen erziele, Mt V. 24, Mc V. 22, Lc V. 15. Im übrigen bietet hier jeder der drei Berichterstatter manches Eigenartige. Bei Mc ist die Situation eine ähnliche, wie in der Einleitung zur Geschichte von der Heilung des Gelähmten 2, 1 f. Jesus kommt nach Hause,[1]) als sein Heim ist hier wie dort wohl Kapharnaum gedacht. Vgl. oben zu Mt 4, 13 S. 45. Sogleich strömt zu ihm das Volk, dem er sich durch den Aufstieg auf den Berg der Jüngerwahl kurze Zeit entzogen hatte. Und wie dort geschildert war, wie durch den Andrang jedes Plätzchen im Hause besetzt wurde, so ähnlich hier: man hindert ihn und seine Jünger an der Einnahme selbst der einfachsten Mahlzeit. Das hören seine Angehörigen und gehn aus ihn festzunehmen, denn sie sagen: er hat den Verstand verloren. Sie können es sich nicht denken, dass ein geistig normaler Mensch eine so alles normale Mass übersteigende Anziehungskraft auf die Menge ausüben sollte. Sie erklären sich die Neugierde des Volkes, ihn zu sehen, daraus, dass er von Sinnen sei.

Nun ist allerdings die handschriftliche Überlieferung im Anfange des Verses 21 keine einheitliche. D, die meisten it codd und go lesen nicht, wie gewöhnlich *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ᾽ αὐτοῦ*, sondern *καὶ ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί*.

Die *λοιποί* bilden hier keinen so merkwürdig unbestimmten Begriff, als es im ersten Augenblick den Anschein hat. Sie begegnen uns auch im D-Texte von Lc 11, 2 und werden (vgl. Nestle, Philologia sacra S. 27 ff.) die griechische Übersetzung von חברים bilden, was die pharisäischen Schulfreunde, die Pharisäer bedeutet. Man könnte sich sehr wohl vorstellen, dass

1) *ἔρχεται εἰς οἶκον*. Der Plur. *ἔρχονται* (א^{ca} CLΔΣΦ u. a., D: *εἰσέρχονται*) ist wohl später gesetzt worden, weil sogleich im folgenden (*ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτούς κτλ.*) die Jünger in Jesu Begleitung erscheinen.

spätere Abschreiber mit diesem Ausdruck nichts anzufangen wussten und ihn deshalb fortliessen. Das nämliche Schicksal hätte dann auch das erste Subjekt οἱ γραμματεῖς gehabt, das kann dann nur aus dem Grunde geschehen sein, weil sogleich noch im folgenden Verse der Schriftgelehrten und ihres Urteils über Jesus Erwähnung getan wird. Dann war der Satz Subjektslos, und auf der Suche nach einem solchen müsste man περὶ αὐτοῦ als Verstümmelung von οἱ παρ' αὐτοῦ gedeutet haben. — Das letztere ist aber doch recht unwahrscheinlich. Viel ansprechender dürfte die umgekehrte Vermutung sein, dass der seltene Ausdruck οἱ παρ' αὐτοῦ, der aber bei Mc in τὰ παρ' ἑαυτῆς 5, 26 seine Parall. hat, später missverstanden resp. verstümmelt worden ist, wie sich ja auch statt οἱ παρ' αὐτοῦ die Varianten οἱ περὶ αὐτοῦ, οἱ παρ' αὐτῷ und οἱ μετ' αὐτοῦ finden. Auch ist zu erwägen, ob man nicht auch sachlich an diesem harten Urteil der Verwandten Jesu Anstoss genommen hat und sich daher lieber seine Gegner, Pharisäer und Schriftgelehrte, hier redend vorstellte,[1]) die dann im Unterschiede von den V. 22 genannten, aus Jerusalem Gekommenen, als galiläische Pharisäer gedacht sein mochten. Die Korrektur muss aber recht alt sein, denn sie stammt von jemandem, der noch mit der griechischen Bezeichnung der Pharisäer als λοιποί = חברים vertraut war. Die Variante ὅτε ἤκουσαν statt ἀκούσαντες ist unbedeutend und erklärt sich vielleicht auf dem Umwege über den lateinischen Text. vgl. oben S. 146.

Von V. 20 wie 21 haben wir bei Mt und Lc keine Spur.[2]) Man wird deshalb zunächst geneigt sein, sie einfach als Zusatz des Mc zu seiner Quelle zu betrachten. Sie dienen, wie ge-

---

1) Als Zeichen für einen derartigen Anstoss muss es auch gelten, dass man an dem ἐξέστη mannigfach herumkorrigiert hat, so wenn D* dafür ἐξέσταται αὐτούς liest: er hat sie (die Menge) verrückt gemacht. Allerdings ist nicht anzunehmen, dass ein und derselbe Korrektor zugleich obige Subjektsänderung, wie diese Verschlimmbesserung vorgenommen hat. Cod. D ist hier vielmehr Zeuge für zwei verschiedenartige Versuche, den Anstoss des Textes zu heben.

2) Dass die Ausdrucksweise des Mt 12, 23 ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι eine Nachwirkung des ἐξέστη Mc V. 21 sei, wie Abbott in seinem Art. Gospels in d. Encycl. bibl. II S. 1769 meint, ist doch wohl eine zu kühne Annahme!

zeigt, der Schilderung des Volksandranges, auf die ja Mc ein so grosses Gewicht legt. Zugleich werden sie die Szene V. 31—35 vorbereiten sollen, wie 4, 1 durch 3, 9 vorbereitet wird.[1]) Das *εἰς οἶκον* V. 20 weist hin auf das *ἔξω στήκοντες* V. 31. Auch schien das harte Urteil Jesu über die Seinigen nur dann recht verständlich, wenn diese sich durch die angegebene Lästerung gegen ihn versündigt hatten.

Auf der anderen Seite ist aber doch die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass einzelne dieser Züge der Berichterstattung bereits in U_2 oder auch schon in U_1 ihre Stelle gefunden haben. Da Mt und Lc, wie wir sehen werden, als Einleitung zu der gegen Jesus erhobenen Anklage andere Quellen als U benutzen, könnten hier durch diese sehr wohl etwaige in U_1 resp. U_2 stehende Notizen verdrängt worden sein. Auch dass nach V. 22ª die Schriftgelehrten aus Jerusalem gekommen waren, könnte bereits in U_1 gestanden haben. — Das Urteil der Angehörigen Jesu bei Mc ist offenbar in Parallele gedacht zu dem Urteil der *γραμματεῖς*, dass er durch Vermittelung[2]) Beelzebuls, des Beherrschers der Dämonen, die Dämonen austreibe, eine Beschuldigung, die von allen drei Evangelisten gebracht wird[3]) und daher jedenfalls schon in U gestanden hat. Besessenheit durch einen Dämon und blosse Beziehungen zu einem solchen sind ja nun nicht ganz dieselben Vorstellungen. Bei der ersteren erscheint der Zusammenhang mit ihm noch als innigerer als bei der zweiten. Mc rückt nun die beiden Beschuldigungen V. 21 und V. 22 noch insofern näher an einander heran und verstärkt damit zugleich die zweite, als er die Schriftgelehrten Jesu den direkten Vorwurf der Besessenheit, der Besessenheit durch Beelzebul, machen lässt. Vgl. J. Weiss a. a. O. S. 167.

Bei Mt und Lc ist die Anklage auf Beziehungen zu Beelzebul durch eine kurze Wundererzählung noch besonders motiviert, Mt V. 22 f. Lc V. 14, und zwar durch die Heilung eines Dämonischen, der stumm, nach Mt daneben noch

---

1) Vgl. J. Weiss a. a. O. S. 165 f.

2) *ἐν* mit dem Dativ der Person in gleichem Sinne auch Mt 9, 34. Röm. 1, 24. 27; 3, 24. 1. Cor. 6, 2. Act 17, 31. Col. 1, 16.

3) In schärfster Form bei Mt: *οὐκ ἐκβάλλει . . . .*, *εἰ μὴ κτλ.* V. 24.

blind war. Es fällt auf, dass Mc diese Geschichte nicht gleichfalls überliefert hat. Es scheint hier also eine dem Mt und Lc gemeinsame Quelle zu fliessen, die Mc nicht gekannt hat, die von dem sonst von allen drei benutzten Urevangelium unabhängig ist. Nun hat Mt allerdings an früherer Stelle 9, 32—34 eine ähnliche Geschichte einer Dämonenheilung erzählt, die gleichfalls Veranlassung zu dem pharisäischen Vorwurf gab: *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Augenscheinlich handelt es sich hier um eine Dublette. Wenn wir aber die beiden von dem ersten Evangelisten gebrachten Erzählungen mit der einen in Lc 11, 14 vergleichen, so scheint diese der von Mt im 9. Kap. berichteten mehr zu ähneln, als der in unserem Zusammenhange vorliegenden.

In beiden ist der Dämonische nur stumm, in cap. 12 zugleich auch taub. Auch die Worte Mt 9, 33 *καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφὸς καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* finden sich mit einer kleinen Differenz im Anfang ebenso bei Lc, während die entsprechende Ausdrucksweise in 12, 22 doch anders lautet. Wir werden daher aus der mit U in keiner Beziehung stehenden, dem Mt und Lc gemeinsamen Quelle, auf die wir zu stossen glaubten, nicht Mt 12, 22 f., sondern 9, 32—34 und Lc 11, 14 ableiten müssen. An unserer Stelle ersetzt der erste Evangelist in Erinnerung an jene die dort gebrachte kleine Erzählung durch eine ähnliche, noch ein grösseres Wunder darstellende, die ihm aus einer anderweitigen Tradition bekannt war. In beiden sticht übrigens das absprechende Urteil der Pharisäer von dem viel günstigeren der Volksmenge (9, 33: *οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ*, 12, 23: *μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυείδ;*) erheblich ab. Bei Lc ist dieser Unterschied verwischt, indem er nur einige aus der Menge[1]) das bei Mt den Pharisäern in den Mund gelegte Urteil zum Ausdruck bringen lässt. Vgl. oben S. 53 f. Offenbar hat hier der dritte Evangelist das günstige Urteil absichtlich übergangen, um die folgende Selbstverteidigung Jesu desto eindrucksvoller hervortreten zu lassen. Durch V. 16 sucht er dann noch V. 29 ff. vorzubereiten.

---

1) Man könnte versucht sein, in derartigen Stellen des Lc, an denen die sprechenden Personen nicht genauer bezeichnet sind, eine ältere Überlieferung als bei den Seitenreferenten zu erblicken. Dass es sich hier aber

In der nun erfolgenden Selbstverteidigung Jesu könnte man es zunächst versuchen, mit den bisher fast stets angenommenen synoptischen Quellen U_1 und U_2 auszukommen. Aber wir stossen hier bald auf die auffallende Tatsache, dass der Mc-Bericht früher abbricht, als der der beiden Seitenreferenten, und in demjenigen Teile, den nur Mt und Lc bringen, einige Verse auch im sprachlichen griechischen Ausdruck in merkwürdiger Weise übereinstimmen, Mt V. 27 f. 30 Lc V. 19 f. 23. Dazu kommt, dass auch im Anfange, wo wir zugleich die Mc-Parall. haben, gewisse Berührungen zwischen Mt und Lc, im Unterschiede vom zweiten Evangelisten, zu konstatieren sind, die sich schwer aus der Benutzung von U_1 oder U_2 erklären lassen. An sich finden wir ja ein Zusammengehn von Mt und Lc gegen Mc an sehr zahlreichen Punkten der Evangelien. Das weist dann aber, von wenigen Stellen abgesehen, an denen der Zufall gewaltet haben kann, stets darauf hin, dass hier U_1 und U_2 noch übereinstimmten, Mc aber den Text etwas überarbeitet hat. An unserer Stelle jedoch (V 23—26 u. Parall.) dürfte es nicht immer angehn, die Abweichungen des Mc als Überarbeitungen einer aramäischen, von Mt und Lc genauer übersetzten Vorlage zu deuten. So sieht man z. B. gleich im Eingange nicht recht ein, weshalb Mc die Wendung: da er aber ihre Gedanken erkannte, durch *προςκαλεσάμενος αὐτούς* ersetzt haben sollte. An anderen Stellen wie 8, 17; 12, 15 hat er ähnliche Überleitungen, die er in seiner Quelle las, nicht verändert.

Wir werden hier also schon in den ersten Versen neben

---

doch um ein Urteil von Pharisäern handelt, bestätigt auch Lc indirekt, sofern er nachher V. 19 Jesum von den „Söhnen“ seiner Ankläger sprechen lässt, die gleichfalls Dämonen austreiben. Wenn der Heiland hier nur ganz beliebige Leute aus dem Volke vor sich hätte, so könnte der semitisierende Ausdruck nur besagen: Leute von eurem Schlage, Leute eurer Art. Was sollte das aber heissen? Es wäre dann ganz unbestimmt, was für Menschen gemeint wären, die Polemik Jesu wäre in diesem Falle wirkungslos verpufft, da ja die Angreifer gar kein Interesse hatten, jede beliebigen Exorzisten zu verteidigen, sich mit ihnen solidarisch zu fühlen. Anders, wenn Jesus hier Pharisäer vor sich hat. Unter deren Söhnen sind dann ihre Schüler zu verstehen. Vgl. Mt 23, 9 und den atl. Ausdruck „Söhne der Propheten“.

U_1 resp. U_2 das Fliessen einer von U unabhängigen Mt-Lc-Quelle zu konstatieren haben, die wir nach allgemein üblichem Sprachgebrauch die Logienquelle nennen, wenn in ihr auch Erzählungstücke wie die Heilung des Sohnes des kapharnaitischen Hauptmanns und die Dämonenaustreibung Mt 9, 32—34 Lc 11, 14 gestanden haben werden. Und zwar dürfte hier die Sache ganz ähnlich liegen, wie bei der Parabel vom Senfkorn, bei welcher wir gleichfalls ein Zusammentreffen dieser beiden Quellen zu konstatieren haben werden. Mt zeigt eine grössere Beeinflussung durch U_1, als Lc durch U_2, was ja damit übereinstimmt, dass Mt hier den ganzen Abschnitt im Zusammenhange von U_1, Lc aber nicht im Zusammenhange von U_2 bringt.

Die einzig wahrnehmbare sichere Spur von U_2 finden wir im Texte des dritten Evangelisten am Schlusse des Verses 18. Nach den Worten *ὅτι λέγετε ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια* V. 18 macht es sich sehr schwerfällig, wenn Jesus unmittelbar darauf V. 19 fortfährt: *εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια.* Ein Schriftsteller, der in einem Guss das ganze hingeschrieben hätte, würde sich hier einfacher, etwa durch *εἰ δὲ ἐγὼ ταῦτα ποιῶ* ausgedrückt haben. Nun findet sich bei Mt wohl eine Parall. zu dem Anfange des Verses 19, aber nicht zum Schluss von 18. Letzterer erinnert hingegen stark an Mc V. 30 *ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.* An beiden Stellen nimmt Jesus auf die Anklage seiner Gegner Bezug. Bei Mc ist der Ausspruch etwas anders wiedergegeben, als bei Lc, doch stimmt diese Sonderformulierung des zweiten Evangelisten damit überein, dass es V. 22 nicht nur hiess: durch Vermittelung des Dämonenfürsten treibt er die Dämonen aus, sondern vorher noch: *Βεελζεβοὺλ ἔχει.* In U_2 wird der ganze Abschnitt mit einer Rückverweisung auf den Vorwurf der Widersacher Jesu geschlossen haben, dass er mit Hülfe Beelzebuls die Dämonen austreibe. Und eine Reminiszenz in diesen Schluss flicht hier Lc am Schlusse von V. 18 zur Erläuterung des Vorhergehenden ein.

Im übrigen wird er der anderen Quelle genau folgen. Nur, dass er etwa in den Worten, die zur Rede Jesu überleiten, wegen des deutlicheren Gegensatzes gegen die Gegner Jesu ein *αὐτός* voranstellt, statt des selteneren Wortes *ἐνθύμησις*

das geläufigere *διανόημα* wählt, sowie in den folgenden Worten zweimal statt des Simplex *μερίζεσθαι* das Comp. *διαμερίζεσθαι*, seiner Vorliebe für Komposita entsprechend, setzt.[1])

Das *εἰδώς* Mt Lc setzt wohl ein übernatürliches Erkennen Jesu voraus. Auch bei Mc scheinen die Schriftgelehrten ihm ihre Kritik nicht direkt ins Gesicht gesagt zu haben, wie aus dem *προςκαλεσάμενος αὐτούς* hervorgeht. Allerdings bleibt hier unklar, auf welchem Wege Jesus von ihrem verleumderischen Urteil Kunde erhält.

Mc charakterisiert nun die folgenden Worte Jesu noch besonders als bildhafte Rede, als *παραβολαί*.[2]) Schon die erste rhetorische Frage, die die ganze Beschuldigung in ihrem inneren Widersinn abtut, „Wie kann Satan den Satan austreiben?" stellt in gewissem Sinne uneigentliche Rede dar. Das erste Mal steht hier Satan als ein Werkzeug, dessen sich ein anderer, Jesus, bedient (vgl. V. 22b), das zweite Mal als derjenige, der andere, die Dämonen, als Werkzeug benutzt. Und dann folgen V. 24 ff. Erfahrungssätze allgemeinen Charakters aus dem Weltleben, die gleichfalls den inneren Widerspruch der gegnerischen Behauptung veranschaulichen sollen.

Bei den Seitenreferenten finden wir nur diese Aussprüche ohne jene vorangehende rhetorische Frage. Letztere könnte daher als Zusatz des zweiten Evangelisten zu seiner Quelle angesehen werden. Sehr auffällig ist aber, dass derselbe hinter ihr sogleich mit einem *καί* fortfährt V. 24, das schwerlich dem *καί* im Anfange von V. 25 entspricht, sondern vielmehr eine stark semitisierende Form der Darstellung verrät. V. 23b u. 24 werden

---

1) Es ist dabei vorausgesetzt, dass diese Mt-Lc-Quelle griechisch war, wie das ja auch der gewöhnlichen Annahme entspricht und weniger zwar aus Mt V. 25 f. Lc V. 17 f., wo zugleich U eine gewisse Rolle spielt, wohl aber aus Mt V. 27 f. Lc V. 19 f. hervorgeht, sowie aus einer Reihe anderer, sprachlich fast ganz übereinstimmender Stücke, wie z. B. Mt 3, 7b—10. 12; Lc. 3, 7b-9. 17, vgl. oben S. 29 u. 33. Allerdings glaube ich, vornehmlich aus sprachlichen Gründen, dass die Anzahl der mit einiger Sicherheit dieser Quelle zuzuweisenden Stücke erheblich geringer ist, als man gewöhnlich annimmt, vgl. Einleitung S. 6 f.

2) Vielleicht will der Evangelist dadurch andeuten (vgl. 4, 11 f.), dass es Jesu gar nicht darum zu tun ist, seine Gegner zu überzeugen, als vielmehr darum, sie zu verstocken.

also bereits in der aramäischen Quelle gestanden haben und auf einander gefolgt sein. Dann erklärt sich das gemeinsame Fehlen der Frage in der Parallelstelle bei Mt und Lc am besten daraus, dass sie, wenn auch jedenfalls in U_2, so doch nicht der Mt-Lc-Quelle gestanden hat. Dass anderseits selbst Mt sie kennt, also schon in U_1 gelesen hat, werden wir bei Betrachtung seines Verses 26 noch erkennen können.

Auch in den folgenden Worten ist nun ein dem Mc und seiner Quelle gegenüber selbständiger Typus der Darstellung bei dem ersten und dritten Evangelisten nicht zu verkennen. Statt des Konditionalsatzes mit *ἐάν* Mc V. 24 haben wir bei Mt V. 25b und Lc V. 17b eine Partipialkonstruktion. Der in dem *ἐάν* liegenden Verallgemeinerung entspricht in den Parallelen die Zufügung von *πᾶσα* zu dem Subjekt *βασιλεία* [1]) Mit dem *οὐ δύναται σταθῆναι* im Nachsatze des Mc korrespondiert bei Mt und Lc ein blosses *ἐρημοῦται.* Es fehlt hier also sowohl die Umschreibung durch ein negiertes Verbum als auch die Umschreibung durch *δύνασθαι.* Im Lc-Texte wird nun die Verwüstung des in sich zerrütteten Reiches des weiteren durch die Worte: und Haus fällt auf Haus, veranschaulicht.[2]) So wird auch die Logiaquelle gelesen haben, während sich Mt mehr an das Urevangelium anschliesst. Parallel zu der inneren Zerrüttung des Reiches exemplifiziert er auf die innere Zerrüttung des Hauses wie Mc, und fügt ausserdem noch, um den Sprung von der *βασιλεία* zur *οἰκία* nicht zu gross erscheinen zu lassen, die Stadt ein. Wenn hier übrigens dem *οὐ δυνήσεται σταθῆναι*

1) Dass Mt hier V. 25 zweimal *καθ' ἑαυτῆς* schreibt, während die Parallelen *ἐφ' ἑαυτήν* bieten, ist entweder zufällig, oder beruht auf einer gewissen Vorliebe für die Konstruktion *κατά τινος*, die bei ihm häufiger vorkommt, als bei Mc und Lc zusammen. Übrigens braucht Mt selbst im folg. Verse (bei *ἐμερίσθη*) *ἐπί* mit d. Acc.

2) In diesen Worten *καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει* könnte man bei *οἶκος* aus dem vorhergehenden *πᾶσα* . . . . *διαμερισθεῖσα* die entsprechenden Maskulinformen *πᾶς* und *διαμερισθείς* ergänzen: und Haus, gegen Haus entzweit, fällt zusammen. In diesem Sinne scheint syr^{sin} den Ausspruch verstanden zu haben. Wir würden dann eine gute Parallele zum vorangehenden Satze sowie zu den entsprechenden Sätzen bei Mt V. 25c und Mc V. 25 haben. Aber sprachlich scheint mir jene Ergänzung doch sehr hart. Auch würde man dann *ἐφ' ἑαυτόν* statt *ἐπὶ οἶκον* erwarten.

bei Mc das blosse *οὐ σταθήσεται* bei Mt entspricht, so dürfte daraus hervorgehn, dass mindestens in U_1 sich keine entsprechende Umschreibung gefunden hat. Auch sonst finden wir bei Mc Umschreibungen mit *δύνασθαι*, die bei Mt fehlen, eine Beobachtung, die insbesondere für die Stelle Mc 6, 5 (s. dieselbe) von Wichtigkeit ist.

Auch im folgenden Verse zeigt sich bei Mt die Beeinflussung durch beide Quellen. Lc schreibt: „Wenn aber selbst der Satan (von dem man es an sich am wenigsten erwarten sollte) gegen sich selbst zerteilt ist, wie wird dann sein Reich bestehen?" Die Frage: *πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;* begegnet uns auch bei Mt, während Mc sich anders ausdrückt.[1]) Sie wird aus der Logiaquelle stammen. Im übrigen zeigt sich der erste Evangelist offenbar durch U_1 beeinflusst, nur, wenn man im Eingange des Verses mit D wie bei Lc *εἰ δὲ καί* statt *καὶ εἰ* liest, müsste man eine weitere Spur der Logia konstatieren. Der Ausdrucksweise in U entspricht es, wenn bei Mc sowohl, wie bei Mt von dem inneren *μερισθῆναι* des Satans nicht schon in dem hypothetischen Vordersatze die Rede ist, sondern erst in einem unmittelbar auf ihn folgenden Nachsatze. Im Vordersatze hat in U wohl die Ausdrucksweise so gelautet: wenn Satan gegen sich selbst aufstand (so Mc), während Mt, wohl in Reminiszenz an die Mc V. 23b entsprechenden Worte von U, schreibt: wenn der Satan den Satan austreibt.

Die bei Mt und Lc folgenden beiden Verse mit ihrer schlagenden Exemplifizierung auf die eigenen Schüler der Pharisäer und der wichtigen Erklärung Jesu über die Verwirklichung der Gottesherrschaft in den Dämonenaustreibungen würde Mc schwerlich übergangen haben, wenn er sie in seiner Quelle gelesen hätte. Hier fliesst offenbar ganz allein die griechische Logiaquelle, wie sich auch darin zeigt, dass dieser Abschnitt bei den beiden Evangelisten selbst in der Wahl und Stellung der Worte fast genau übereinstimmt.[2]) Desgleichen ist zu be-

---

1) *οὐ δύναται* (sc. *ὁ σατανᾶς*) *στῆναι, ἀλλὰ τέλος ἔχει.*

2) Vgl. z. B. *διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν* Mt V. 27b, Lc V. 19b, sowie das *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς* Mt V. 28b Lc V. 20b. Das *δέ* bei Lc statt *καί* bei Mt im Anfange des Abschnitts erklärt sich daraus, dass bei Lc der Satz mit *εἰ* auf den Einschub am Schlusse des vorangehenden

achten, wie die Vorstellung von der *βασιλεία* Gottes Mt V. 28 Lc 20 mit der Mt 26 Lc 18, aber nicht bei Mc, vertretenen von der *βασιλεία* des Satans korrespondiert. Über *βασ. τοῦ θεοῦ* s. S. 46.

Im folgenden haben wir wieder bei Mc eine Parall. zum Bericht der Seitenreferenten. Mt V. 29 stimmt hier mit Mc V. 27 im wesentlichen überein,[1]) während Lc V. 21 f. seine besondere Form der Darstellung hat. Auch hier werden wir einerseits (Lc) auf die Logia, anderseits (Mt Mc) auf U_1 resp. U_2 zurückgreifen können. Es handelt sich hier, nachdem das Widersinnige der gegnerischen Deutung bewiesen ist, um eine positive Erklärung der Exorzismen Jesu. Sie liegt in der Überwindung des Satans selber durch Jesus. In U fehlte bisher jede Andeutung dieser Erklärung, während in den Logien eine solche in dem vorangehenden *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* enthalten war. Die Aufrichtung der Gottesherrschaft setzt ja, wenigstens für das damalige jüdische Bewusstsein, die Überwindung und Entthronung des bisherigen Weltherrschers, des Satans, voraus.

Mt und Lc fügen dann, in sehr losem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wörtlich übereinstimmend die verurteilende Erklärung Jesu bei: *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.* Dieser Vers stammt offenbar aus den griechischen Logien.

Verses 18 Bezug nimmt, im übrigen ist hier nur V. 20 das tonlose *ἐγώ* ausgelassen und *πνεύματι θεοῦ* durch *δακτύλῳ θεοῦ* ersetzt, vorausgesetzt, dass nicht gerade bei Lc die ältere Fassung vorliegt, und Mt zur Vermeidung des Anthropomorphismus korrigiert hat. Ich glaube aber, dass Mt hier doch die Formulierung der Logiaquelle aufbehalten hat, insofern der gleichfalls aus dieser Quelle stammende V. 32 von der Lästerung des Geistes Gottes deutlich auf unsern V. 28 Bezug nimmt. Lc wird in seiner Vorliebe für archaisierende Wendungen hier geändert haben. So auch J. Weiss im Meyerschen Kommentar [8] z. d. St. Vgl. 1, 66, wo von der Hand Gottes die Rede ist.

1) Den Worten *ἀλλ' οὐ δύναται οὐδείς* bei Mc entspricht bei Mt V. 29 *ἢ πῶς δύναταί τις*, wodurch dieser Vers geschickt an V. 28 angeschlossen wird. Bemerke im übrigen die Übers.-Varr. *εἰσελθών* Mc, *εἰσελθεῖν καί* Mt, *διαρπάσαι* Mc, *ἁρπάσαι* Mt und am Schlusse *διαρπάσει* (selbständiger Hauptsatz) Mc und *διαρπάσῃ* (noch von *ἐάν* abhängig) Mt. Der aramäische Text liess offenbar bezüglich der Konstruktion dieses Satzes nichts Deutliches erkennen.

Die nächsten Sätze bieten uns wieder ein ander Bild. Jesus spricht hier bei Mt und Mc — das Lc-Evangelium ist ohne Parall. — von der Unvergebbarkeit der Sünde wider den heiligen Geist; und zwar geschieht das bei Mt in doppelter Form, V. 31 und 32. Das führt uns darauf, dass der erste Evangelist auch hier seine beiden Quellen benutzt, und zwar in der Weise, dass er zunächst V. 31 die U-Rezension bringt (vgl. Mc V. 28 f.) und sodann V. 32 die der Logien. Beide Berichte setzen die Lästerung des Geistes vergebbaren Sünden gegenüber, und zwar U Sünden und Lästerungen im allgemeinen, die Logien der Lästerung des Menschensohnes im besonderen.

Mt versucht durch *διὰ τοῦτο*, vor *λέγω ὑμῖν*, eine Anknüpfung dieses Passus an das Vorhergehende, während wir bei Mc dafür — wohl im engeren Anschluss an die Quelle — *ἀμήν* lesen. Bemerke sodann die Übers.-Varr.: bei Mc folgt auf *λέγω* direkte Rede mit, bei Mt ohne *ὅτι*, bei Mc ist das Wort Sünde durch das gewähltere *ἁμάρτημα*, bei Mt durch *ἁμαρτία* wiedergegeben, die Menschen nennt Mc aramaisierend *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*, Mt einfach *οἱ ἄνθρωποι*. Auch zeigt der Mc-Text mehrere Änderungen und Erweiterungen im Vergleich zu dem des Mt. Statt des Sing. „jegliche Sünde und Lästerung" lesen wir bei Mc den Plur., sodann zu *βλασφημίαι*[1]) noch den die Periode voller abrundenden Relativsatz *ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν*. Noch breiter und feierlicher erscheint die Darstellung in V. 29 im Vergleich zu Mt V. 31b. In letzterem heisst es einfach: die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden, bei Mc: wer aber immer gegen den heiligen Geist gelästert haben wird, hat in Ewigkeit keine Vergebung, sondern wird ewiger Sünde verhaftet sein. Allerdings sind die Worte *εἰς τὸν αἰῶνα* hinter *οὐκ ἔχει ἄφεσιν* im Mc-Texte nicht ganz gesichert, da sie bei D 1. 22. 28. 209 2[pe], verschiedenen

1) Die Lesart *βλάσφημα* statt *αἱ βλασφημίαι* in D*[gr] dürfte aus dem Bestreben sich erklären vor dem folgenden *ὅσα* nur neutrische Ausdrücke zu haben, *ἁμαρτήματα* und *βλάσφημα*, auf die sich dann *ὅσα* zurückbezieht, syr[sin] hat anscheinend nichts dem *καὶ αἱ βλασφημίαι* Entsprechendes gelesen, aber die Ausdrucksweise: alle Sünden, welche sie gelästert haben, ist offenbar korrupt.

it codd. und Cyprian fehlen. In jedem Falle ist hier aber doch die Ewigkeit der Unvergebbarkeit der Sünde betont, was Mt nicht in der Parall. V. 31, sondern in dem aus den Logien stammenden Abschnitte V. 32 hervorhebt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Mc schon in seiner Quelle diesen Gedanken ausgedrückt fand, und derselbe auch bereits in U_1 seine Stelle gefunden hatte, wenn auch vielleicht noch nicht in dieser breiten Form (οὐκ — ἀλλά). Dann würde Mt hier V. 31b etwas gekürzt haben, um es nachher am Schlusse V. 32b Jesum desto eindringlicher aussprechen zu lassen, dass dem, der wider den heiligen Geist redet, es weder in diesem noch in jenem Äon vergeben werden wird. Über V. 30 bei Mc ist bereits zu Lc 18b S. 152 das Nötige ausgeführt worden.

Bei Lc bricht mit V. 23 dieser Teil der Rede Jesu ab. Das ist um so auffälliger, als er hier, und sogleich wieder im nächsten Verse, in welchem der Abschnitt über den ausgetriebenen Dämon beginnt, der mit sieben Geistern wiederkehrt, dem Faden der Logiaquelle folgt und daneben ja auch gelegentlich U_2 benutzt hat. An späterer Stelle aber, 12, 10, finden wir nachträglich die hier vermisste Parall., und zwar in einer nicht Mt V. 31, sondern mehr V. 32, also den Logien, entsprechenden Form. Gewöhnlich führt man dieses Lc-Wort direkt auf jene Redequelle zurück, hat dann aber für den Umstand keine genügende Erklärung, dass es der dritte Evangelist nicht hinter 11, 23, wie man es nach Mt erwarten sollte, sondern erst im nächsten cap. anführt, und zwar in einem keineswegs sehr geeigneten Zusammenhange.

Denn während dort V. 9 die Verleugnung des Menschensohnes als unvergebbare Sünde[1]) bezeichnet wird, erscheint V. 10 die Rede wider denselben als vergebbare. Lc wird also das Wort schwerlich erst in diesen schlechteren Zusammenhang gebracht, sondern es in ihm bereits in einer anderen Quelle vorgefunden haben. Auch in der Form der Ausdrucksweise stimmen Lc 12, 10 und Mt 12, 32 doch nicht so genau überein, als man annehmen sollte, wenn für beide Verse nur eine,

1) ὁ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

und zwar griechische Quelle in Betracht käme.[1]) Mt: *ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ κτλ.*. Lc *πᾶς ὃς ἐρεῖ* [*λόγον*][2]) *εἰς τὸν υἱὸν κτλ.* Der zweite Teil des Ausspruches ist bei Lc erheblich kürzer als beim ersten Evangelisten. Es fehlen die Worte *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι*, und dem Relativsatze *ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* entsprechen nur die Worte *εἰς δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*.[3])

Mögen nun aber auch Lc 12, 10 und Mt 12, 32 nicht aus der gleichen griechischen Quelle stammen, so stellen doch beide Aussprüche einen und denselben Typus des Wortes von vergebbarer und und unvergebbarer Sünde dar, im Unterschiede von den aus U stammenden Versen Mt 31 und Mc 28 f. In beiden Typen ist die unvergebbare Sünde die Rede wider den heiligen Geist. Die vergebbare wird hingegen verschieden formuliert: das eine Mal sind es alle Sünden und Lästerungen der Menschenkinder überhaupt, das andere Mal speziell die Rede wider den Sohn des Menschen. Man hat mehrfach versucht, die eine Form als Missverständnis der anderen zu erklären, vgl. z. B. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 203 f. Allerdings wird es nicht möglich sein, wie Wellhausen will, den einen Typus als Missdeutung, den anderen als richtiges Verständnis einer bereits schriftlich fixierten aramäischen Quelle aufzufassen. Denn wie das Zusammentreffen beider Formen bei Mt zeigt, gehören die beiden Typen minde-

1) Man wird überhaupt in der Herleitung von Worten und Reden Jesu, die bei Lc in anderem Zusammenhange stehn als bei Mt, aus ein und derselben schriftlichen Quelle sehr vorsichtig sein müssen. Die gewöhnliche Auskunft, mit der man die verschiedene Plazierung der betr. Abschnitte in den beiden Evangelien zu erklären sucht, ist höchst ungenügend. Man darf kaum sagen, dass Mt zu grösseren Redekomplexen verarbeitet, was bei Lc und in der Quelle vereinzelt gestanden hat. Auch bei Lc stehn die betr. Worte Jesu in der Regel in grösseren Redeabschnitten. Auch wird bei zwei derartigen bei Mt und Lc stehenden Aussprüchen nicht selten nur einseitig die Ähnlichkeit und nicht zugleich die Verschiedenheit, die eine Herleitung aus ein und derselben Quelle schwierig erscheinen lässt, in Betracht gezogen.

2) Fehlt bei Marcion.

3) So D. Gewöhnlich wird ergänzt: *τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι.*

stens zwei verschiedenen von einander unabhängigen Quellen an. Das Missverständnis könnte vielmehr immer nur auf Rechnung der mündlichen Tradition zu setzen sein. Wenn hier etwa als Wort Jesu überliefert wurde: alles, was gesagt ist, לְבַר נָשָׁא wird vergeben werden, so lag die Möglichkeit vor, sowohl das לְ wie das בַּר נָשָׁא verschieden zu deuten. לְ konnte dem griechischen ὑπό beim Passiv entsprechen, es konnte auch wider, gegen bedeuten und barnascha konnte auf den Menschensohn κατ' ἐξοχήν gehn, es konnte auch ganz allgemein die Menschen bezeichnen, vgl. Fiebig, Der Menschensohn, insbes. S. 59 f. So waren verschiedene Möglichkeiten gegeben den Ausspruch zu verstehn; entweder: alles gegen den Menschensohn Gesagte wird vergeben werden, oder: alles von den Menschenkindern Gesagte wird vergeben werden. Der Ausdruck *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* in der Mc-Rezension statt des dem sonstigen Sprachgebrauch bei Mc entsprechenden blossen *τοῖς ἀνθρώποις* weist ja jedenfalls noch darauf hin, dass in seiner Quelle nicht das blosse נָשָׁא, sondern בַּר נָשָׁא gestanden haben wird, was wiederum auf den gleichen Ausdruck in der mündlichen Tradition zurückschliessen lässt.

Nun war freilich mit diesem Ausspruch offenbar schon in der mündlichen Tradition der weitere verbunden, nach welchem die Lästerung des Geistes unvergebbar ist. Entsprechend der soeben angenommenen Form des ersten Spruches müsste dieser zweite dann gelautet haben: alles gegen den heiligen Geist Gesprochene wird nicht vergeben werden. Dann war aber durch diese Fortsetzung der an sich zweifelhafte Sinn jenes לְ sichergestellt, in der Bedeutung von: wider, gegen. Man müsste also zu der sehr prekären Annahme schreiten, dass in der mündlichen Überlieferung der Zusammenhang dieser beiden Aussprüche über vergebbare und unvergebbare Sünde doch noch ein loserer war, als die schriftlichen Aufzeichnungen derselben erkennen lassen, so dass in der Tat jenes לְבַר נָשָׁא verschieden gedeutet werden konnte.

Über die wahre Verwandtschaft mit Jesus.

Mt 12, 46—50. Mc 3, 31—35. Lc 8, 19—21.

Bei Mt und Lc folgen auf die Erklärung Jesu gegen die Pharisäer noch verschiedene Redestücke, von denen jedenfalls Lc V. 24—26 = Mt V. 43—45, sowie Lc V. 29bc—32 = Mt V. 39—42 in ihrer fast wörtlichen Übereinstimmung auch im griechischen Ausdruck den Logien entnommen sein werden. Sodann behauptet bei Mt die U-Quelle wieder ihr Recht. Der dritte Evangelist hat sie zum letzten Male 6, 19 ausführlicher benutzt, in der Schilderung des Volkszulaufs zu Jesus, die er als Einleitung für seine Gerechtigkeitsrede verwertete. Die Beelzebul-Rede ist ja im wesentlichen den Logien entnommen, folgt auch an einer erheblich späteren Stelle, als es dem Zusammenhange von U_2 entspricht.

Was nun unsern Abschnitt anlangt, so hat Lc mit ihm offenbar wieder — vgl. das zu Mc 3, 7—12 S. 136 Bemerkte — eine kleine Umstellung vorgenommen, sofern er ihn erst hinter den Passus 8, 4—18 stellt, der von dem Gleichnis vom Säemann und der Bedeutung der Parabelrede Jesu überhaupt handelt. Unsere Geschichte setzte voraus, dass Jesus von einem grösseren Volkshaufen umgeben war, vgl. bei Lc V. 19. So hat denn der Evangelist den Parabelabschnitt vorangestellt, in dem Jesus zu dem Volke (V. 4—8), resp. zu den Jüngern angesichts des Volkes (V. 9—18) redet.

Mc und Lc gehn sogleich in medias res, indem sie mit *καὶ ἔρχεται* resp. *παρεγένετο δέ* (dreifache Übers.-Var.) *κτλ.* vom Auftreten der Mutter und der Brüder des Herrn berichten. Mt bietet noch eine besondere Anknüpfung an das Vorangehende in der bei ihm beliebten Form einer Zeitbestimmung: *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις*. Dieselbe wird erst auf Rechnung des Evangelisten und nicht schon des Verfassers von U_1 kommen, da sich sonst von ihr doch wohl bei Lc oder Mc eine Spur erhalten hätte. Auch das folgende *ἰδού* mag dann in diesem Falle erst Zusatz des Mt sein. Nun heisst es bei dem ersten Evangelisten weiter: sie standen draussen, indem sie ihn zu sprechen suchten. Es ist hier also vorausgesetzt, was allerdings vorher nirgends angedeutet war, dass Jesus sich

in geschlossenem Raume befindet. Bei Lc hat dies εἱστήκεισαν ἔξω keine direkte Parall., wie er ja auch an anderen Stellen kein sonderliches Interesse mehr an der genaueren Szenerie der Vorgänge der evangelischen Geschichte bekundet. Aber im nächsten Verse ist doch nachträglich davon die Rede, dass die Angehörigen „draussen stehn“. Bei Mc entspricht nicht nur dem εἱστήκεισαν ἔξω des Mt direkt das ἔξω στήκοντες V. 31, sondern wir sind bei diesem Evangelisten schon durch V. 20 darauf vorbereitet, dass sich Jesus im Hause befindet. Mit dem nunmehr folgenden ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι des Mt korrespondiert bei Mc ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν, ein Text, der offenbar eine Exegese dazu darstellt, dass „sie ihn zu sprechen sich bemühten“. Auch der dritte Evangelist hat sich hier in freierer Weise ausgedrückt, indem er sogleich auf das negative Resultat ihres Bestrebens hinwies. καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον. Hier ist dies Bemühen nicht so aufgefasst, wie bei Mc, dass sie ihm einen Boten ins Haus schicken, sondern so, dass sie sich selber einen Weg durch den Volkshaufen zu bahnen suchen. Von diesem Andrange des Volkes, den die übrigen Berichterstatter nur nebenbei erwähnen, U wohl gar nur voraussetzt, falls hier nicht in der Einleitung zur Belzebulrede davon berichtet war, vgl. S. 149, erzählt Mc seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend ausführlicher in einem ganzen Satze: „und es sass das Volk um ihn herum“ V. 32a.

Man meldet nun (Mt εἶπεν δέ τις,[1]) Mc καὶ λέγουσιν, Lc ἀπηγγέλη δέ) Jesu die Anwesenheit seiner Verwandten. Dem ἰδού des Mt und Mc entspricht bei Lc das ὅτι recitativum. Sollte hier etwa in der Quelle ארו gestanden haben, welches leicht für das jenem ὅτι entsprechende ארי gelesen werden konnte? Vgl. oben S. 87. Neben der Mutter und den Brüdern Jesu werden bei Mc noch seine Schwestern miterwähnt, es dürfte das eine Antezipation aus dem Schlussverse des Abschnittes sein, in welchem, nach der Mt-Parall. zu urteilen,

---

1) Mt V. 47 darf nicht als Glosse verdächtigt werden, da er kaum zu entbehren ist, und sein Fehlen in einzelnen Handschriften sich durch aberratio oculorum von dem Schlusse von V. 46 zum Schlusse von V. 47 leicht erklärt.

schon in der Quelle Jesus zwischen dem Verwandtschaftsgrad des Bruders und der Mutter auch den der Schwester nennt. Aus diesem Worte des Herrn wird der zweite Evangelist hier auf die Anwesenheit auch seiner Schwestern geschlossen haben.

„Sie stehn draussen in dem Bestreben (Mt *ζητοῦντες*, Lc *θέλοντες*, Übers.-Varr.) dich zu sprechen (Mt, resp. „zu sehen" Lc)". Mc schreibt hier, etwas kürzend, nur *ἔξω ζητοῦσίν σε*.

Es erfolgt nun die ablehnende Antwort Jesu, bei Mt und Mc in Form einer rhetorischen Frage. Sie ist bei Mc an die in *λέγουσιν* im Verse vorher steckenden Subjekte gerichtet, daher *αὐτοῖς* zwischen *ἀποκριθείς* und *λέγει*, bei Mt an den *τίς* V. 47, daher *τῷ λέγοντι αὐτῷ* hinter *ἀποκριθεὶς εἶπεν*. In der Antwort selbst sind bei Mc zu den Worten *καὶ οἱ ἀδελφοί μου* aus dem vorhergehenden *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου* — wie entsprechend wohl in der Quelle — Subjekt und Kopula zu ergänzen. Bei Mt lesen wir beide: *τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου*.

Für seine wahren Anverwandten erklärt dann Jesus seine Jünger nach Mt, die ganze rings um ihn sitzende Menge nach Mc. Bei dem letzteren erscheint der Kreis also erweitert, da man bei den *μαθηταί* des Mt doch zunächst nur an die Zwölfe denkt. Vielleicht hielt aber der zweite Evangelist diese Bestimmung für zu enge. Denn Jesus bezeichnet sogleich — auch nach Mt, also schon nach der Quelle — alle diejenigen, die den Willen Gottes tun, als Bruder, Schwester und Mutter, hat also offenbar nach Auffassung des Evangelisten die übrigen eifrigen Anhänger, die ihn umgeben, von dieser Anerkennung nicht ausgeschlossen gedacht. Auch im nächsten Kap. V. 10 werden wir sehen, wie Mc den Begriff der Jünger Jesu umschreibt und erweitert. Da es nach ihm der grossen Masse doch an der inneren Fühlung mit dem Herrn gebricht, wird er das Bedürfnis empfunden haben, es gelegentlich deutlicher hervortreten zu lassen, dass sich die positiven Erfolge Jesu nicht nur auf die in ihrem Verständnis auch nicht immer auf der Höhe stehenden Zwölfe beschränkten. Vgl. oben S. 14 f. u. 81 Anm. 3. Mit dieser Erweiterung hängt es wohl zusammen, dass nach dem Mc-Bericht Jesus zur Bezeichnung der ihm in Wahrheit Anverwandten nicht, wie bei Mt, die Hand

ausstreckt, sondern sich rings umschaut. Andernfalls hätte er mit dem ausgestreckten Arme einen Kreis in der Luft beschreiben müssen, was sich nicht sehr würdevoll gemacht hätte. *περιβλέπεσθαι*, gewöhnlich von Jesus ausgesagt, begegnet uns auch sonst mehrfach im zweiten Evangelium 3, 5; 5, 32; 9, 8; 10, 23; 11, 11, von welchen Stellen nur die erste — vgl. oben S. 133 f. — eine direkte Parall. hat.

Im übrigen stimmt die Ausdrucksweise hier in den zwei Schlussversen bei beiden Evangelisten ziemlich überein. Übers.-Varr.: *ἰδού* Mt, *ἴδε* Mc, *ὅστις ἄν* Mt, *ὃς ἄν* Mc (hier bei Mc offenbar das bessere Griechisch!), *αὐτός* Mt, *οὗτος* Mc. Die Bezeichnung Gottes als des Vaters im Himmel bei Mt, die in diesem Evangelium in den Redestücken eine so grosse Rolle spielt, dürfte erst auf Rechnung des Evangelisten selber kommen. Auch Lc lässt an der Parallelstelle Jesum von Gott und nicht von dem himmlischen Vater reden. Stammt diese Benennung also aus U_1, so müsste hier U_2 geändert haben. Auch weist der Umstand, dass bei Mc selber 11, 25. 26 Gott als himmlischer Vater bezeichnet wird, daraufhin, dass Mc schwerlich diese Benennung hier in seiner Quelle gefunden haben könnte. Andernfalls sieht man nicht ein, warum er sie nicht einfach reproduziert hat. Wie sollte aber jene Änderung in U_2 sich erklären? Gott der Vater im Himmel, diese Anschauung musste doch Juden- wie Heidenchristen gleich geläufig sein.

Der dritte Evangelist hat hier nicht unerheblich gekürzt. Es fehlt die rhetorische Frage Jesu, wer seine Angehörigen seien, es fehlt der spezielle Hinweis auf die Jünger, resp. die um ihn Sitzenden. Jesus erklärt einfach: „Meine Mutter und meine Brüder — die Schwestern fehlen bei Lc auch hier — sind die, welche das Wort Gottes hören und tun.“ Die Ausdrucksweise ist nur insofern gegenüber den Seitenreferenten eine erweiterte, als hier, wohl im Hinblick auf das vorangegangene Gleichnis vom Säemann, wie z. B. Wernle, Die synoptische Frage S. 13 betont, statt vom Willen von dem (ihn kundtuenden) Worte Gottes die Rede ist, und entsprechend nicht blos vom Tun, sondern vom Hören und Tun desselben.

Das Gleichnis vom Samen auf verschiedenerlei Acker.

Mt 13, 1—9. Mc 4, 1—9. Lc 8, 4—8.

Der erste Evangelist knüpft hier enger an das Vorhergehende an als seine Seitenreferenten. „An jenem Tage ging Jesus hinaus". Die Worte „aus dem Hause", die gewöhnlich noch hinzugefügt werden, sind allerdings wohl zu streichen[1]). — Mindestens die Zeitbestimmung: „an jenem Tage" dürfte erst Zusatz des ersten Evangelisten zu seiner Quelle sein. Vgl. 22, 23 und die ähnlichen Bestimmungen *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* 3, 1, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* 12, 1 und *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* 18, 1; 26, 55. Auch das *ἐκάθητο* vor *παρὰ τὴν θάλασσαν* findet sich nur bei ihm. Bei Mc begegnen uns sogleich mehrere Lieblingswendungen des Evangelisten, sein *πάλιν*, sein *ἤρξατο*, sein Hinweis auf das Lehren, das Jesus am Meere ausübt.[2]) Erst in der Schilderung des Volkszulaufs zu dem Heilande gehen hier alle drei Berichterstatter wieder zusammen: *συνήχθησαν ὄχλοι πολλοί* Mt, *συνιόντος ὄχλου πολλοῦ* Lc, *συνάγεται ὁ λαὸς* (so D statt *ὄχλος*) *πλεῖστος* Mc; beachte die Varianten des Ausdrucks, insbesondere, wie Mc auch hier unterstreicht, indem er statt des Positivus *πολύς* den Superlativ *πλεῖστος* setzt. Auch Lc fühlt sich noch veranlasst den Ausdruck durch den Zusatz *καὶ τῶν κατὰ [τὴν] πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν* zu erweitern, wobei allerdings das *καί* explikativ zu fassen sein dürfte.

Infolge dieses Andranges besteigt Jesus ein Boot und nimmt in demselben Platz, während das ganze Volk rings am Strande sich aufstellt. Eigentümlich ist hier bei Mc, wenigstens nach D[gr], die Ausdrucksweise, dass der Herr im Kahne jenseits des Meeres, *πέραν τῆς θαλάσσης*, sich setzt. Unter *θάλασσα* ist dann nur der schmale Streifen Wasser verstanden, der den im Boote sitzenden Jesus von den am Ufer befindlichen Scharen trennt. Diese Anschauungsweise erschien den Abschreibern wohl fremdartig. Man hielt daher *πέραν* für verschrieben aus *περί* (so a d) oder *παρά* (131) und las, resp. übersetzte dem-

1) Sie fehlen in D a b e ff[1. 2.] g[1.] k syr[sin], sind ergänzt bald in der Form *ἐκ τῆς οἰκίας* ℵ Z 33 Chr., bald *ἀπὸ τ. οἰκ.* C K L *X Γ Δ Π*, bald bloss *τῆς οἰκίας* B 1. 124 u. a. — Auch von Blass werden die Worte gestrichen.

2) Mit D ist wohl *πρὸς τὴν θάλασσαν* zu lesen, Übers.-Var. zu *παρὰ τὴν θάλασσαν* bei Mt.

entsprechend oder man korrigierte einfach „auf dem Meere“ ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ (q 2pe), oder — so gewöhnlich — ἐν τῇ θαλάσσῃ. Einige it codd übersetzen auch ganz frei ad litus, proxime litus und ähnlich.[1])

In den Worten, die die Gleichniserzählung einleiten, haben wir bei Mt zu ἐλάλησεν den hebraisierenden Zusatz λέγων. Ob bei dem Hauptverbum noch πολλά ursprünglich dabeistand, ist zweifelhaft; es ist zwar gut bezeugt, fehlt nur in L V l und einigen anderen Texteszeugen, ist aber vielleicht doch aus der Mc-Parall. in den Text gekommen, in welchem Falle nur Mc das Wort zu der aramäischen Quelle zugesetzt haben würde. Es steht hier hinter den Worten ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς. Der zweite Evangelist bildet nämlich einen zweigliedrigen Satz, um es auch hier (vgl. V. 1a), und zwar in doppelter Weise zu betonen, dass Jesus als Lehrer auftrat: ἐδίδασκεν αὐτούς .... καί ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Vgl. 9, 31; 11, 17; 12, 35. 38 u. a. St. Diese Betonung der lehrenden Tätigkeit Jesu dürfte auch hier in gewissem Gegensatz gegen die Vollbringung von Wundern gedacht sein. Im Lc-Evangelium fehlt, wie auch sonst mehrfach[2]), jede genauere Angabe der Situation (Jesus im Kahn, das Volk am Ufer), in der sich das folgende abspielt. Hier haben wir auch die kürzeste Fassung der das Gleichnis unmittelbar einleitenden Worte: εἶπεν διὰ παραβολῆς. διὰ παραβολῆς ist Übers.-Var. zu ἐν παραβολαῖς der Seitenreferenten. παραβολαί bezeichnet hier nicht ganze Gleichnisse, sondern die einzelnen Züge, die einzelnen Bilder im Gleichnis, wie auch aus Mt 13, 10; 22, 1, Mc 4, 10; 12, 1 mir deutlich hervorzugehn scheint. Lc vermeidet diesen Sprachgebrauch und setzt den Sing., obwohl er den Plur. wohl in seiner Quelle gelesen hat.

Wenden wir uns nun dem Gleichnisse selbst zu. „Siehe, der Säemann ging aus zu säen“, so Mt und im wesentlichen auch die Seitenreferenten. Bei Lc fehlt das ἰδού, Mc bringt es und setzt noch ἀκούετε davor, entsprechend dem Schlusswort

---

1) Auch der Aufenthaltsort des Volkes ist in Dgr mit πέραν τῆς θαλάσσης bezeichnet, jenseits des Wassers, vom Boote Jesu aus gerechnet. Auch hier sind die Lesarten mit παρά (1 131 Or) u. περί (a d ff1 g2 l q vg) vertreten. — Δ liest εἰς, gew. Lesart ist πρός.

2) Vgl. das oben S. 95 Bemerkte.

V. 9: *ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.* Unmittelbar vor dem folgenden *ἰδού* passt dies *ἀκούετε* trotz Jülichers Einrede nicht recht, wie B. Weiss richtig gesehen hat. *ἀκούετε* ist Plur., *ἰδού* Sing., *ἀκούετε* appelliert an das Gehör, *ἰδού* an die Phantasie. Die Ausdrucksweise „zu säen" schwankt bei den verschiedenen Evangelisten, sowie den verschiedenen Texteszeugen bei den einzelnen Synoptikern zwischen dem blossen Infinitiv und dem Gen. des Artikels davor, sowie die Infinitivform selber zwischen der präsentischen und aoristischen (Übers.-Varr.).[1])

Das Schicksal des auf den Weg fallenden Samens wird im wesentlichen von den drei Evangelisten in gleicher Weise beschrieben. Mc schreibt hier, zumal in Anbetracht des vorhergehenden *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι,* hebraisierend ziemlich breit: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν,* weshalb denn auch cod D das *σπεῖραι* im Verse vorher und das *ἐγένετο* in unserem Verse gestrichen hat. Lc zeigt sich auch hier auf der einen Seite als der kürzende, sofern er den semitisierenden Zug von dem „Kommen" der Vögel auslässt, obwohl er in der Ausdeutung V. 12 gleich den Seitenreferenten von dem Kommen des Satans redet. Anderseits bringt er die veranschaulichende Notiz von dem *καταπατεῖσθαι* des Samens, sowie die nähere Bestimmung *τοῦ οὐρανοῦ* zu *τὰ πετεινά,* falls dieselbe nicht mit D a q u. a. im Mc-Texte statt bei ihm zu lesen ist.

Anderes (*ἄλλα,* resp. *ἄλλο* Mt Mc, während Lc *ἕτερον* schreibt, obwohl bei ihm *ἄλλος* auch nicht selten vorkommt) fiel auf den Felsboden (*τὰ πετρώδη* Mt, *τὸ πετρῶδες* Mc, *τὴν πέτραν* Lc), wo (Mt, oder wie Mc, wohl in engerem Anschluss an die Quelle schreibt, und[2]) wo) es nicht viel Erde hatte.

---

1) Lc setzt *τὸν σπόρον αὐτοῦ* hinzu und nimmt V. 11 hierauf Bezug. syrsin liest allerdings die Worte statt im Lc-, im Mt-Texte.

2) Das *καί,* das meistens weggelassen wird, ist bezeugt durch B D a b c ff² e i q, allerdings fahren die Texteszeugen mit Ausnahme von B und a mit *ὅτι* statt *ὅπου* fort. Dann gehört der so eingeleitete Satz natürlich zum folg.: und weil es nicht viel Erde hatte, spross es auch (*καί,* fehlt in e i q) sogleich empor (statt zunächst unter der Erde in reicher Wurzelverzweigung festen Fuss zu fassen). Allerdings sind dann die folg. Worte *διὰ τὸ μὴ ἔχειν* usw. überflüssig, wie sie denn auch in der Tat in b c e fehlen. Die Sache ist also die, dass man an dem *καί* als der inkonzinnen Verbindung zwischen einer präpositionellen Wendung und einem ganzen Satz

Bei Lc hat schon der Satz mit ὅπου nichts Entsprechendes, und auch im folgenden drückt er sich kürzer aus: καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. Die Worte ἐξηράνθη κτλ. haben bei Mt und Mc ihre Parall., nur dass Lc verdeutlichend von mangelnder Feuchtigkeit redet, wo jene von mangelnder Wurzel (die die Feuchtigkeit anziehen und für die Pflanze zu Nutze machen sollte) sprechen. φυὲν ist Übers.-Var. zu dem ἐξανέτειλεν der Seitenreferenten. Doch vor dem Worte lesen wir bei diesen noch εὐθύς, resp. εὐθέως, sowie die begründende Näherbestimmung διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος τῆς γῆς. Auch die folgenden Worte ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος (Mt, oder wie Mc übersetzt: καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος) ἐκαυματίσθη haben bei Lc keine Parallele.

Man hat gemeint, in dieser Kürze die älteste Form der Darstellung erblicken zu müssen. Aber dass Lc in seiner Quelle mindestens vom sogleich Aufspriessen des Samens und wohl auch den Zug vom Aufgehn der Sonne gelesen hat, zeigt seine Ausdeutung in V. 13. Offenbar erschien ihm die Darstellung der Quelle mit der dreimaligen Betonung der geringen Tiefe sehr breit. So hat er denn, etwas radikal, gekürzt. Andere nehmen an, er habe es aus dem Grunde getan, weil ihm der Zusammenhang zwischen der geringen Bodentiefe und dem schnellen Aufspriessen der Pflänzlein nicht klar gewesen sei, und er auch daran Anstoss genommen habe, dass hier nur die schädigenden Wirkungen der Sonnenstrahlen betont seien.

Von demjenigen Teile des Ausgesäeten, das unter die Dornen fiel und von denselben bei ihrem Aufwachsen erstickt wurde, berichten die Evangelisten ziemlich in gleicher Weise. Mc betont neben dem Ersticktwerden noch die Fruchtlosigkeit (καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν) besonders.[1]) Übers.-Varr.: ἄλλα Mt, ἄλλο

Anstoss nahm und es nun entw. fortliess oder statt ὅπου ὅτι las und dann das καί als Verbindung zweier Verba (ἔπεσεν und ἐξανέτειλεν) deutete.

1) In der Ausdeutung wird dieser Zug von allen drei Berichterstattern hervorgehoben, hat also dort jedenfalls schon in U_1 und U_2 gestanden. An unserer Stelle im Gleichnis selbst fehlte er aber offenbar, da ihn sonst schwerlich Mt sowohl wie Lc übergangen haben würden.

Mc, *ἕτερον* Lc, — *ἐπὶ* (Mt), *εἰς* (Mc)[1]) *τὰς ἀκάνθας*, während Lc wohl *μέσον* (D^{gr}, gew. Lesart *ἐν μέσῳ*) *τῶν ἀκανθῶν* schreibt, *ἔπνιξαν* Mt, *συνέπνιξαν* Mc, *ἀπέπνιξαν* Lc. Wenn dem *ἀνέβησαν καί* der beiden ersten Evangelisten beim dritten *συνφυεῖσαι* entspricht, so kann man dies *συνφυῆναι* sowohl = zusammen emporwachsen, als auch = zusammenwachsen deuten. Erstere, z. B. von Jülicher vertretene Erklärung entspricht mehr den Parallelen (*φυῆναι* = *ἀναβῆναι*), letztere gibt ein anschaulicheres Bild, sofern das Resultat dieses *συνφυῆναι* das Ersticken der aus dem ausgesäeten Samen aufspriessenden Pflanzen bildet.

In dem vierten Abschnitt drückt sich Lc insofern wieder kürzer aus, als er nicht, wie Mt und Mc, drei verschiedene Arten von Fruchtbarkeit des auf guten Boden gefallenen Samens unterscheidet, sondern nur den höchsten Grad berücksichtigt: *ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα.* In anderer Beziehung bietet Mt den kürzesten Text, sofern er vom Aufwachsen des Samens nichts berichtet, wohl aber — im Anschluss an U_2 — Mc und Lc. Bei letzterem ist das von vornherein klar, bei Mc fragt es sich, wie man die beiden auf *καρπόν* folgenden Partizipien konstruiert. *ἀναβαίνοντα* könnte sich, sprachlich betrachtet, ohne weiteres auf *καρπόν* beziehen, das zweite Partiz. nur bei der Lesart *αὐξανόμενον* (A C D L Δ 238). Nun wäre aber *ἀναβαίνειν* zur Bezeichnung des Wachstums der Frucht im Halme ein in hohem Grade auffälliger Ausdruck. Dazu kommt, dass die beiden Partizipien offenbar eine Variante zu dem lukanischen *φυέν* bilden, nur, dass hier Mc statt eines Verbums zwei einander synonyme setzt. Dann müssen sich die beiden Partizipien statt auf *καρπόν* auf das Subjekt des Satzes beziehen. Der Numerus desselben schwankt in der handschriftlichen Überlieferung: $\aleph^{ca}$ A D Δ Π die meisten it codd vg go syr^{sch} syr^{p} arm aeth lesen *ἄλλο*, $\aleph^{*}$ u. ^{cb} B C L 28. 33. 124. e: *ἄλλα*. Auf *ἄλλο* könnte wohl *αὐξανόμενον*, aber nicht *ἀναβαίνοντα* gehn. Wir werden deshalb *ἄλλα* lesen und mit Sinaiticus und Vaticanus den Plur. *αὐξανόμενα*.

Statt *ἄλλα*, das auch Mt bietet, liest Lc *ἕτερον*. Sonstige Varianten der Übers.: Mt *ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν*, Mc *εἰς τὴν*

1) D setzt umgekehrt bei Mt *εἰς*, bei Mc *ἐπί*.

γῆν την καλήν, Lc *εἰς* (D u. a. *ἐπὶ*) *τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν*, ferner Mt *ἐδίδου καρπόν*, Lc *ἐποίησεν καρπόν*, Mc *φέρει*[1]) *καρπόν*, und vor den Zahlen bei Mt *ὃ μέν*, *ὃ δέ*, *ὃ δέ*, bei Mc ein dreimaliges *ἓν*, nach A C[2] D it vg syr[sch] u. a. In der Quelle dürfte jedesmal das aramäische Multiplikativum חד mit der entsprechenden Kardinalzahl gestanden haben, vgl. Dan 3, 19. Gut griechisch hat hier nur Lc übersetzt: (*καρπὸν*) *ἑκατονταπλασίονα*, mechanischer, die beiden anderen Evangelisten, bei denen die Zahlwörter keine rechte grammatische Beziehung haben. Das *ἓν* bei Mc wird man schon frühzeitig für *ἐν* gelesen haben (vgl. G *Π* u. a.), nahm aber an dem Ausdruck vielfach Anstoss und ersetzte *ἐν* durch *εἰς*, was dann wohl: bis zu bedeuten sollte. B und L lesen allerdings nur das erste Mal *εἰς*, L sogar an zweiter und dritter Stelle *ἓν* (mit spiritus asper!), dreimal *εἰς* aber ℵ C* *Δ* 28 2[pe] u. a.[2])

Das Gleichnis schliesst bei allen drei Berichterstattern mit einem Appell an die Zuhörer. Mt: „Wer Ohren hat", wie Jesus mit einem leisen Anflug von Humor sich ausdrückt, d. h. also: jeder einzige, „der höre", der wende der Erzählung seine Aufmerksamkeit zu, auf dass er sie verstehe und aus ihr lerne. Mt wird auch hier U_1 genau wiedergeben.

Der Verfasser von U_2 hat offenbar in zwiefacher Weise erweitert. Einmal haben nämlich Mc und Lc hinter den Worten: wer Ohren hat, noch den erläuternden Infinitiv *ἀκούειν*, was auf einen entsprechenden Zusatz in U_2 zurückgehn dürfte, und vor allem, beide Evangelisten bieten eine besondere Einleitung zu dem Ausspruche. Da derselbe nicht mehr zu der vorangehenden Gleichniserzählung gehört, so lag es ja nahe, ihn auch äusserlich von ihr durch eine Zwischenbemerkung zu

---

1) So statt der gew. imperfekt. Lesart zu lesen mit D 124. 604. 2[pe] b (?) q.

2) Will man die Lesart mit *εἰς* oder *ἐν* als die ursprüngliche betrachten, so kann man mit Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 193 auf חד und folgendes בְּ mit Kardinalzahl zurückgehn, eine Ausdrucksweise, von der die obige nach Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen § 66, 2 wahrscheinlich nur eine Verkürzung ist. Aber die Annahme wäre doch wohl eine künstliche, dass dann Mt nur das חד, Mc das בְּ wiedergegeben hätte.

trennen. Mc schreibt *καὶ ἔλεγεν*, Lc etwas erweiternd *ταῦτα λέγων ἐφώνει.* Im übrigen beachte die Übers.-Varr. *ὃς ἔχει ὦτα* Mc, *ὁ ἔχων ὦτα* Mt Lc. In U_2 dürfte diese Aufforderung, wie das folgende zeigt, einen etwas anderen Sinn haben, als in der ältesten Rezension der Quelle: wer Ohren hat zu hören, der höre, sei es, dass er, falls er zu den Anhängern Jesu gehört, es sich zu eigen mache, sei es, dass er, falls nicht, durch das Hören des Gleichnisses, das er nicht versteht, verstockt werde.

Es fragt sich, ob Mc sich noch veranlasst gesehen hat, zuzufügen: *καὶ ὁ συνίων συνιέτω.* Die Worte finden sich nur in D a b ff^2 $g^{1.\,2.}$ i, am Rande von syr^p und wohl auch in syr^{sin}, wo wir an der betreffenden Stelle eine Lücke finden, die allerdings nach Merx auf den Übergang zu einem neuen Abschnitt gedeutet werden könnte. Die Worte dürften hier doch im Mc-Texte echt, dann aber als überflüssig und im Hinblick auf die Parallelen gestrichen worden sein.

Der Zweck der Parabelrede.

Mt 13, 10—15. Mc 4, 10—12. Lc 8, 9—10.

Mt: „Und es traten die Jünger hinzu und sprachen zu ihm." Dies Herantreten kann nur so gemeint sein, dass die Jünger sich mit in dem Kahne befinden, von dem aus Jesus das Volk lehrt, und nun sich um ihn scharen, um die folgende Frage an ihn zu richten, die nicht für die Ohren des Volkes bestimmt ist. Bei Lc entspricht nichts dem *προσελθόντες* des ersten Evangelisten, wie er ja auch sonst auf das „Auftreten" resp. „Hinzutreten" der Personen der heiligen Geschichte, die er erzählt, kein Gewicht legt. Mc hat sich die folgende Unterredung zwischen Jesus und seinen Jüngern nur in Abwesenheit des grossen Haufens stattfindend vorstellen können. So berichtet er statt von dem Hinzutreten der Jünger von dem Alleinsein Jesu: *καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας.* Allerdings ist dasselbe nur cum grano salis zu verstehn. Denn nicht nur die Zwölfe bleiben bei ihm, sondern zugleich noch ein weiterer Jüngerkreis. *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* schreibt der Evangelist. Mit diesen Worten paraphrasiert er offenbar den kurzen

Ausdruck „Jünger" in der Quelle. Da im folgenden ein scharfer Strich gezogen wird zwischen den Jüngern und dem Volk als den für das Wort Empfänglichen und den Nichtempfänglichen, hat Mc hier offenbar bei den Jüngern nicht bloss an die Zwölfe denken wollen, um keine historische Ungerechtigkeit zu begehn.

Die nun folgenden Worte der μαθηταί charakterisiert Mt einfach mit εἶπαν, obwohl sie schon bei ihm in Frageform auftreten. Er wird einen entsprechenden Ausdruck in U_1 gelesen haben, während U_2 diese Worte wohl schon näher als Frage bezeichnete. Vgl. bei Mc ἠρώτουν (ℵ C), Lc ἐπήρωτων (Übers.-Varr.).

„Warum redest du zu ihnen in bildhaften Worten?"[1]) lautet die Frage der Jünger bei Mt, offenbar in getreuer Wiedergabe von U_1. In U_2 scheinen sie einfach nach den Gleichnisworten, d. h. Zweck und Sinn derselben, gefragt zu haben. Vgl. Mc: ἠρώτουν αὐτὸν τὰς παραβολάς. Ähnlich Lc. Statt des Objektsakkusativs wählt er einen indirekten Fragesatz und setzt statt des Plur. von παραβολή den Sing. wie V. 4. Hiernach bleibt es also in dubio, für wen die παραβολαί bestimmt sind, während sie nach Mt und U_1 nur dem Volke zu gelten scheinen. Vielleicht erschien dem Verfasser von U_2 diese Bestimmung nur für das Volk als eine zu enge. Denn da die ὄχλοι nach seiner Auffassung im Unterschiede von der von U_1, wie wir sehen werden, durch die Gleichnisreden verstockt werden sollen, musste es ihm naheliegen, neben dieser negativen Bedeutung derselben auch eine positive für die Jünger anzunehmen.

Betrachten wir nun unsere drei Evangelien, wie sie uns vorliegen, so kann kein Zweifel obwalten, dass nach allen dreien, wenigstens für das Volk, die Gleichnisrede Jesu verstockende Bedeutung hat. Nicht in dem Sinne, dass Jesus durch seine παραβολαί das Volk über die Reichsgeheimnisse aufklären will, dieses aber infolge seiner Gleichgültigkeit und Stumpfheit ihn nicht versteht und so verstockt wird. Vielmehr: Jesus hat von vorneherein die Absicht, durch die Gleichnisreden ein Verstockungsgericht an der Menge zu vollziehen.

Bei Mc V. 12 und Lc V. 10 ist das ja in den ἵνα-Sätzen

---

1) Zu der gegebenen Übersetzung von παραβολαί vgl. oben S. 166.

ganz klar zum Ausdruck gebracht. Sehen wir Mt näher an, so ist V. 11 allerdings doppeldeutig. Jesus redet zu den Massen in παραβολαί, weil es ihnen im Unterschiede von den Jüngern nicht gegeben ist, die Reichsgeheimnisse[1]) zu verstehn. Das kann so gedeutet werden, dass Jesus es nunmehr versuchen will, was er den Jüngern gegenüber nicht nötig hat, ihnen durch bildlich anschauliche Rede diese Geheimnisse zu erschliessen. Wenn er dann aber erläuternd fortfährt: denn wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird Überfluss erhalten; wer aber nicht hat, von dem wird, auch was er hat, genommen werden, so weist das doch darauf hin, dass dem Volke durch die Parabelrede etwas entzogen werden soll. In diesem Sinne sind dann auch die folgenden Worte V. 13 διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ κτλ. zu verstehn, sofern in dem sich anschliessenden ὅτι-Satze die Massen als οὐκ ἔχοντες charakterisiert werden. Und wenn das V. 14 und 15 folgende Jesajawort das Nichtverstehn des Volkes prophezeit, so ist das offenbar so gemeint, dass dieses Nichtverstehn durch die Parabelrede Jesu besiegelt werden solle, — eine Auffassung, die auch dann zu Recht besteht, wenn man die Worte von μήποτε an streichen müsste, wie Merx z. d. St. auf Grund von k und gewissen Anzeichen bei Irenaeus zu tun geneigt ist.

Nun wird aber das Jesajazitat als späterer Zusatz des Mt zu seiner Quelle zu betrachten sein, und das Gleiche gilt von V. 12, der gleichfalls in den Parallelen fehlt, ad vocem δέδοται V. 11 angefügt worden ist. Die übrig bleibenden Verse ergeben dann doch wohl einen anderen Sinn. An sich hätte das Volk Gelegenheit gehabt durch „Sehen und Hören" in die Geheimnisse des Himmelreiches einzudringen. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden erweckt, Armen wird frohe Botschaft verkündigt. Mit diesen Worten fasst ja Jesus selber den Boten Johannes' des Täufers gegenüber zusammen, was es bei ihm zu sehen und zu hören gibt, Mt 11, 5 Lc 7, 22. Seine Wunder und seine Predigt sind

1) τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας. Die dann folgenden Worte τῶν οὐρανῶν dürften mit syr^{sin} a b e k ff^2 g^1 mm Eus. zu streichen sein. Auch Blass liest sie nicht. Über ἡ βασιλεία ohne Gen. s. zu V. 19.

es auch in Mt 13, 16, um derentwillen er die Augen und Ohren seiner Jünger selig preist. Weil[1]) aber das Volk sehend nicht sieht, d. h., obwohl es die Wunder vor Augen hat, ihre wahre Bedeutung als Zeichen für den Anbruch des Gottesreiches verkennt, und hörend nicht hört noch versteht, d. h. in den Sinn der Himmelreichspredigt nicht einzudringen vermag, die Gaben Gottes und seine eigenen Aufgaben verkennt, so versucht es Jesus nunmehr durch bildhafte Rede dem Verständnis der ὄχλοι nahezukommen.

Das ist nicht nur die einzig natürliche, wie u. a. ja Jülicher glänzend dargetan hat, sondern auch die in der ältesten Form der allen drei Evangelisten gemeinsamen Quelle vertretene Auffassung des Zwecks der Parabelrede Jesu, eine Auffassung, die freilich schon in U_2 einer anderen hat weichen müssen. Die Wertung der ὄχλοι ist ja hier überhaupt eine pessimistischere als in U_1. Die bittere Tatsache, dass der Heiland doch schliesslich von seinem Volke verworfen wurde, wird von dem Verf. von U_2 zum Gegenstande besonderer Reflexionen gemacht worden sein. So wird hier die egoistische Wundersucht des Volkes stärker betont im Gegensatz gegen den auf die Verkündigung energischeren Nachdruck legenden Herrn. So wird auch die Wirkung der Parabelrede viel skeptischer beurteilt, ja der Verf. von U_2 kann es sich offenbar in seiner teleologischen Betrachtungsweise nicht anders vorstellen, als dass Jesus selber diese negative Wirkung vorausgesehen und nach Gottes Willen beabsichtigt habe.[2]) Vielleicht wirkte hier auch schon das Jesajazitat, an das ja die Worte der Quelle vom Sehen und nicht Sehen und Hören und nicht Verstehn erinnern, irgendwie mit ein. (Vgl. das μήποτε in dem Zitat.)

Deutlich ist diese Bezugnahme ja bei Mt, der das Zitat wörtlich bringt, sowie bei Mc, das zeigt sich einmal darin, dass er nicht einfach vom Sehen und nicht Sehen und Hören und nicht Verstehn schreibt, sondern zu βλέπωσιν und ἀκούωσιν noch die entsprechenden Partizipien hinzusetzt, die ähnlichen Aus-

---

1) D u. a. bieten hier allerdings statt ὅτι mit Indicat. ἵνα mit Coniunct. wie die Parallelen, — einer der zahlreichen Fälle von Harmonisierungsversuchen selbst im D-Texte.

2) Vgl. Einleitung S. 13 f, sowie Jülicher a. a. O. I. S. 147.

drücken in der LXX-Stelle und im hebräischen Text einem zweimaligen Infinitivus absolutus entsprechen. Zugleich braucht er bei den negativen Bestimmungen nicht das bereits zweimal verwandte βλέπειν und das zweimal verwandte ἀκούειν, sondern ἰδεῖν und συνιέναι,[1]) ebenso in Übereinstimmung mit der LXX. Auch den μήποτε-Satz bildet er, wenngleich in kürzerer und freier Weise, nach: „damit sie sich nicht bekehren, und ihnen vergeben werde.“

Hat nun auch für die Jünger die Parabelrede eine Bedeutung? Wie jetzt V. 11 und 12 im Mt-Texte auf einander folgen, ist das περισσεύεσθαι der Jünger darin bestehend zu denken, dass sie durch die Parabeln in die Reichsgeheimnisse eingeweiht werden. Denken wir aber an den ursprünglichen Zusammenhang in U_1, wo V. 12 noch keine Stätte hatte, so bezieht sich die Erklärung Jesu V. 11 auf die Zeit vor der Parabelrede. Die Einweihung der Jünger in die Reichsgeheimnisse hat durch die bildfreie Rede Jesu stattgefunden, die das Volk nicht begriffen hat. Von einer Bedeutung der παραβολαί für die Jünger ist dann in diesem Verse nicht die Rede. Damit stimmt dann auch die Formulierung der Jüngerfrage in U_1, bei Mt V. 10 (s. oben). Fasste man aber den Zweck der Gleichnisreden als einen das Volk verstockenden, so legte es sich nahe, daneben eine positive Bedeutung derselben, wenigstens für die Jünger, anzunehmen. U_2, Mc und Lc werden daher, ebenso wie Mt, die Einweihung in die Reichsgeheimnisse als erst durch die Parabelreden erfolgend angesehen haben.

Mc drückt sich übrigens singularisch aus, indem er Jesum von dem Geheimnis des Gottesreiches reden lässt, während die Seitenreferenten τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας, sei es mit (Lc), sei es ohne (Mt) den Genitiv τοῦ θεοῦ, schreiben. Mc hat entweder den in der Quelle entsprechenden, vielleicht undeutlich geschriebenen Plur. als Sing. gelesen, oder letzteren absichtlich gesetzt, sofern es sich für ihn beim Gottesreiche nur um ein Mysterium, die Messianität Jesu, handelte. Auch verkürzt er hier etwas, vielleicht unbewusst, indem er statt von der Einweihung in das

1) συνιέναι finden wir an der entsprechenden Stelle auch in den Parallelen. Übers.-Varr.: Lc συνιῶσιν, Mc (D* L 1. 118. 209 u. a.) συνῶσιν. Mt braucht ausserdem noch ἀκούειν.

Erkennen des Geheimnisses einfacher von der Einweihung in das Geheimnis redet.[1]) Die Quelle wird dann einfach etwa in der Weise des Lc fortgefahren haben: den andern (resp. jenen)[2]) aber in Gleichnisworten, sc. werden die Geheimnisse des Himmel-(U_1) resp. Gottes-(U_2)Reiches mitgeteilt werden. Diese Ausdrucksweise des Lc ist stilistisch keine sehr geschickte, weshalb man annehmen kann, dass er wörtlich aus der Quelle übersetzt.[2]) Mc hat sich hier durch Einfügung eines besonderen Subjektes und Prädikates *πάντα γίνεται* zu helfen gesucht. Auch bestimmt er die *ἐκεῖνοι* näher als *οἱ ἔξω*, die draussen Stehenden, nicht zur Gemeinde, zum Anhängerkreise Gehörigen, gleich den חִיצוֹנִים. Auf dem Umwege über Paulus (1 Cor. 5, 12 f; 1 Thess. 4, 12 Col. 4, 5) dürfte diese ursprünglich jüdische Ausdrucksweise zu Mc gelangt sein. Mt hat zwischenein die nicht aus U_1 stammenden Worte V. 12 eingefügt und sich dadurch veranlasst gesehen zunächst, V. 11 als Gegensatz gegen das *ὑμῖν δέδοται* ein *ἐκείνοις οὐ δέδοται* zu schreiben, und dann erst hinterher V. 13 direkt auf die an das Volk gerichteten *παραβολαί* hinzuweisen.

Die Ausdeutung der Säemannsparabel.

Mt 13, 18—23. Mc 4, 13—20. Lc 8, 11—15.

Der erste Evangelist fügt an den vorangehenden Abschnitt zunächst V. 16 und 17, an die Stichworte hören und sehen anknüpfend, eine Seligpreisung der Jünger Jesu an, die wohl, vgl. Lc 10, 23 f., aus den Logien stammt. Dann folgt die Ausdeutung der Säemannsparabel, die sich bei den beiden anderen Berichterstattern direkt an den vorher besprochenen Abschnitt anschliesst. Bei Lc und Mt ist diese Deutung nur ganz kurz durch *ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή*, resp. *ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος* eingeleitet. Anders Mc. Hier wird

1) Vgl. 2, 24; 3, 32, wo auch ein entbehrlicher Inf., den die Seitenreferenten bringen, fehlt.

2) Vgl. bei Mt das dem *αὐτοῖς* in V. 10 b entsprechende *ἐκείνοις* in 11 b und das *ἐκείνοις* bei Mc in V. 11 b.

die Unfähigkeit der Jünger, sowohl die eben erzählte, wie die sonstigen Parabeln zu verstehn, stark betont: und er spricht zu ihnen: „Ihr versteht diese Parabel nicht, wie wollt ihr alle (anderen) Parabeln verstehn?“

Wenn diese Worte Jesu auch in dem *ἐρωτᾶν τὰς παραβολάς* seitens der Jünger V. 10 eine gewisse Anknüpfung haben, so fällt doch immerhin die vorwurfsvolle Art auf, mit der sich hier der Herr über die allgemeine Verständnislosigkeit der Seinen den Parabeln gegenüber äussert, und wird wohl nur erklärlich durch eine gewisse Animosität des Verfassers des Evangeliums gegen jenen Jüngerkreis, die ja auch sonst bei ihm hervortritt. Hätten die Jünger tatsächlich den Parabeln gänzlich verständnislos gegenüber gestanden, so wären sie, denen doch nach V. 11 das Geheimnis des Himmelreiches gegeben sein sollte, damit auf die gleiche Stufe wie die grossen Massen gerückt. Nicht unrichtig sagt daher J. Weiss, Das älteste Evangelium S. 62, dass dieser Vorwurf zu der 4, 10 ff. ausgesprochenen Theorie wie die Faust aufs Auge passe. Auch er hält daher diese Worte für sekundär.

Was nun den ersten Abschnitt der Ausdeutung selbst angeht, so wird uns hier wohl Mt V. 19 im grossen und ganzen die älteste Form der Deutung aufbehalten haben. Der Bericht hält sich hier zunächst allein an die Sache, *ἀκούειν τὸν λόγον τῆς βασιλείας* — *μὴ συνιέναι* — *ὁ πονηρός* usw., und erst in den Worten *τὸ ἐσπαρμένον* resp. *σπειρόμενον* (D) hinter *ἁρπάζει* klingt das Bild an. Die Darstellungsweise ist recht ungelenk, sofern die Genitive *παντὸς ἀκούοντος κτλ.* anscheinend in der Luft schweben und erst in dem *αὐτοῦ* in dem zweitfolgenden Hauptsatz ihre Beziehung finden. Der Verf. von U_2 hat sich nun aber zunächst veranlasst gesehen, in einer Vorbemerkung zu betonen, dass das Gotteswort, von dem im Anfange der Ausdeutung schon in U_1 die Rede ist, mit dem ausgestreuten Samen identisch ist: der Säemann säet das Wort (Mc), oder wie Lc mit schärferer Herausarbeitung des Begriffes Wort schreibt: *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* Diese Identifizierung von Wort und Samen erscheint uns als durchaus natürlich. Die Fortsetzung der Deutung zeigt aber bei allen drei Evangelisten, — bei Mc und Lc sogar in den unmittelbar folgenden Worten

— dass durchgängig die verschiedenen Menschenkategorien mit dem Samenkorn und dem, was aus ihm wird, gleichgesetzt sind, während wir viel eher daran denken würden, dass die verschiedenen Bodenklassen die einzelnen Menschengruppen abbilden sollen. Also jene in U_2 vorangestellte Deutung widerspricht dem folgenden und zeigt sich darin als späterer Aufsatz auf einer älteren Grundlage.

Die Bezeichnung des Gotteswortes bei Mc als Wort schlechthin ohne Beziehung auf einen vorhergehenden Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* dürfte auch hier (vgl. 2, 2) unter dem Einflusse paulinischer Terminologie entstanden sein. Sie entspricht dem lukanischen *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, dem matthäischen *ὁ λόγος τῆς βασιλείας* V. 19.[1]) Vielleicht ist in der aramäischen Quelle von dem Worte vom Reiche des Himmels (U_1), resp. Gottes (U_2) die Rede gewesen, eine etwas umständliche Bezeichnung, die dann jeder der Evangelisten in seiner Weise verkürzt hat. — Der Nebeneinanderstellung von Bild und Sache in der Ausdeutung des Samens als des Wortes Gottes entspricht es, wenn Mc und Lc mit der Deutung sogleich fortfahren *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν ὅπου σπείρεται ὁ λόγος κτλ.* (Mc), *οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν οἱ κτλ.* (Lc). Auch hierin werden beide auf U_2 zurückgehn, das diesen Satz antezipiert, der in U_1 wohl, wie in Mt, erst den Schluss des ersten Abschnittes gebildet hat.

Dem *παντός*, das bei Mt vor *ἀκούοντος* noch steht, entspricht es, da ja nur ein Teil der Hörer den Eingriffen Satans erliegt, dass noch *καὶ μὴ συνιέντος*, resp. (D F L) *μὴ συνίοντος* zugefügt ist, was bei den Seitenreferenten, ebenso wie *παντός*, keine Parall. hat. Möglicherweise gibt auch hier Mt den Text von U_1 wieder, der dann schon in der andersartigen Struktur von U_2 verkürzt worden ist.

Den Teufel bezeichnet Mc hier, wie stets mit *σατανᾶς*, welchen Ausdruck auch Paulus in den sicher echten Briefen braucht, Lc mit *διάβολος* (Übers.-Var.). Mt schreibt hier wie an anderen Stellen *ὁ πονηρός*, welche Bezeichnung für den Satan

1) Vgl. bei Mt V. 11, sowie den Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* 4, 23; 9, 35; 24, 14 u. dazu Dalman, Die Worte Jesu I S. 78 f, nach welchem dieser prägnante Sprachgebrauch von *βασιλεία* kein eigentliches Äquivalent im Aram. hat.

sich noch im Ephes- und 1. Joh-Briefe findet. — Was den Mc-Text anlangt, so lesen D 69** ff² g¹ *οἷς*, syr^sch in quibus statt *ὅπου* hinter den Worten *οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν.* Diese Korrektur ist offenbar aus dem Bedürfnis entsprungen, ein auf das *οὗτοι*, das im Vorangehenden keine Beziehung hat, bezügliches Relativum im folgenden zu haben. Aus demselben Bedürfnis erklärt es sich, wenn syr^sin anstelle des *ὅπου*-Satzes schreibt: welche das Wort hören, oder wenn einige it codd., a b c f q, ähnlich sich ausdrücken: welche das Wort nachlässig aufnahmen, oder wenn B im folgenden statt *καὶ ὅταν* schreibt: *οἳ ὅταν*.

Ähnlich, wie zu dem marcinischen *οὗτοι* erwartet man zu dem lukanischen *οἱ ἀκούσαντες*[1]) noch eine nähere Bestimmung, während in Wirklichkeit nach dem gewöhnlichen Texte ein Hauptsatz mit *εἶτα ἔρχεται ὁ διάβολος* unmittelbar folgt. Nun liest allerdings D statt *εἶτα* den Gen. Plur. des Relativums: *ὧν*, an *ἀκούσαντες* anschliessend. In dem Satze mit *ἔρχεται* hat dieses *ὧν* keine Beziehung, man kann daher nicht ohne weiteres mit B. Weiss sagen, dass es die Struktur verbessert. Es ist erst von *τῆς καρδίας* im zweitfolgenden Satze abhängig, wo es mit *αὐτῶν* in einer dem damaligen Profangriechisch an sich nicht fremden[2]) Weise noch einmal aufgenommen wird. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass D hier den ursprünglichen Text bietet, und das vor *ἔρχεται ὁ διάβολος* als sehr fremdartig empfundene *ὧν* durch *εἶτα* später ersetzt wurde.

In jedem Falle kann man sagen, dass die Ausdrucksweise hier bei allen drei Evangelisten eine äussserst ungelenke ist. An Übers.-Varr. notiere ich noch *ἁρπάζει* Mt, *ἀφαιρεῖ* Mc (so D), *αἴρει* Lc[3]). Die Erwähnung des Herzens derer, in die das Wort gesät worden ist (Mt Lc), fehlt bei Mc. Aber die Worte *ἐν αὐτοῖς* (am Schlusse des Verses 15) sind hier vielleicht einfach Übers.-Varr. für *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*. Vgl. Mc 2, 6 und

---

1) D schreibt dafür *ἀκολουθοῦντες*. Vielleicht haben in der Vorlage von D die drei ersten Buchstaben von *ἀκούσαντες* den Schluss einer Zeile gebildet und sind irrtümlicherweise als Anfang des Wortes *ἀκολουθοῦντες* gedeutet worden.

2) Vgl. Thumb, a. a. O. S. 129.

3) Als Objekt erscheint bei Mt nur das Gesäete, bei Mc u. Lc das (gesäete) Wort.

Mt 9, 3. An Zusätzen sind noch zu beachten das εὐθύς bei Mc und der Finalsatz bei Lc ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. Ob man in letzterem einen Anklang an paulinische Terminologie erblicken muss, erscheint mir fraglich. Bei allen Evangelisten kommt die entsprechend lautende Formel ἡ πίστις σου σέσωκέν σε vor, bei Mt (9, 22) und Mc (5, 34; 10, 52) allerdings nur in Bezug auf *leibliche* Rettung, so auch Lc 8, 48; 18, 42. Doch daneben findet sie sich bei diesem Evangelisten auch in religiösem Sinne 7, 50; 17, 19. Man könnte also streng genommen nur in jener *Erweiterung* des Sinnes der Formel vom rettenden Glauben paulinischen Einfluss erblicken, wenn man auch hier beachten muss, dass wenigstens σώζεσθαι in jener religiösen Bedeutung innerhalb der Synoptiker nicht bloss bei Lc, sondern auch z. B. bei Mt 10, 22; 18, 11; 19, 25 vorkommt.

Im allgemeinen wird die Beeinflussung des *dritten* Evangeliums durch paulinischen Geist und paulinische Ausdrucksweise *über*-, die des *zweiten unterschätzt*. Man ist vielfach noch halb unbewusst von der altkirchlichen Tradition abhängig, nach welcher hinter dem dritten Evangelisten eigentlich Paulus stehe, wie hinter dem zweiten eigentlich Petrus, eine Tradition, die doch im wesentlichen aus dem Interesse geboren ist, das Ansehn des Lc-Evangeliums durch apostolische Autorität zu stützen. Bezüglich der Apostelgeschichte hat man ja längst eingesehen, dass der Standpunkt des Verfassers derselben nicht der eigentlich paulinische, sondern ein späterer ist, der dem Judenchristentum manche Konzessionen macht, die spätere altkatholische Anschauung anbahnt. Das gleiche gilt bezüglich des dritten Evangeliums. Ein strenger Pauliner würde nie das Wort von der ewigen Gültigkeit des mosaischen Gesetzes (Lc 16, 17) in seine Schrift mit aufgenommen haben.

In der Ausdeutung des zweiten Abschnittes zeigen die einzelnen Berichterstatter geringe Differenzen. Mt (= U_1) drückt sich auch hier, gleichwie im vorangehenden Abschnitt singularisch, Mc und Lc (= U_2) pluralisch aus, während es in der Gleichniserzählung selber fast umgekehrt war. Übers.-Varr. οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη Mt Mc, οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας Lc (so ℵ^c A B L *Γ Δ Λ Π* u. a., während ℵ* D *X* Or den Acc. nach ἐπί lesen, gleich den Parall.). Mt setzt das Part. Aor. σπαρείς, Mc das Part. Praes.

σπειρόμενοι hinzu, während Lc ein entsprechendes Wort für überflüssig erachtet. Bei Mt finden wir das *ἀκούειν* parataktisch vor das *λαμβάνειν* gesetzt, bei Mc und Lc Hypotaxe: *ὅταν ἀκούσωσιν*. Vielleicht hat sich hier schon U_2 hypotaktisch ausgedrückt. *λαμβάνειν* Mt Mc, *δέχεσθαι* Lc sind Übers.-Varr. Das *εὐθύς* vor *μετὰ χαρᾶς*, das Mt bringt, dürfte nicht nur bei Lc, sondern auch bei Mc im ursprünglichen Texte gefehlt haben. In D 1 28 c ff^2 i q cop syr$^{\text{sin}}$ u. a. wird es nicht gelesen. Auch sonst giebt es ja Stellen (vgl. oben S. 36), an denen ein *εὐθύς* resp. *εὐθέως* bei Mt sich findet, während es bei Mc mit Sicherheit oder doch Wahrscheinlichkeit zu streichen ist. Die bekannteste ist Mc 13, 24 in der eschatologischen Rede.

Der blosse Dativ *ἑαυτῷ* (so D$^{*\text{gr}}$) hinter *ῥίζαν* bei Mt und *ἐν* mit dem Dativ bei Mc sind Übers.-Varr. Bei Lc steht nichts Entsprechendes, weil es entbehrlich ist; das „zeitweise Sein" der hier geschilderten Subjekte (Mt Mc) bestimmt Lc näher als ein zeitweises Glauben derselben, dem entsprechend, dass er im Verse vorher die Verwerfung des Wortes als ein *μὴ πιστεύειν* charakterisiert hatte. Die Begriffe Verfolgung und Trübsal um des Wortes willen fasst er unter dem des *πειρασμός* zusammen, die Zeitbestimmung gibt er durch *ἐν καιρῷ* wieder, wo die Seitenreferenten, wohl im engeren Anschluss an die Quelle, den gen. absolutus von *γενόμενος* setzen. Dem „Anstoss-Nehmen" der Quelle (Mt *σκανδαλίζεται*, Mc (D) *σκανδαλισθήσονται*) entspricht bei ihm *ἀφίστασθαι*, das den Begriff etwas verengt, da es sich hier nach dem Zusammenhange um den Abfall vom Glauben handelt. An sich kommt *σκανδαλίζειν* auch bei Lc vor, 7, 23; 17, 2, desgl. der Gen. von *γενόμενος* mit einem Nomen als Zeitbestimmung, 4, 42; 6,48, wie anderseits Wendungen mit *ἐν* (*τῷ*) *καιρῷ* oder *καιρῷ* auch von Mt und Mc gebraucht werden, Mt 11, 25; 12, 1; 13, 30; 14, 1; 24, 45 Mc 10, 30; 12, 2.

Den unter die Dornen gefallenen Samenkörnern gleichen solche Menschen, die das Wort wohl hören, in denen es aber durch weltliche Interessen erstickt wird. Bei Mc V. 18 ist hier die Ausdrucksweise umständlicher als in den beiden anderen Evangelien: *καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ κτλ. . . οὗτοί εἰσιν οἱ κτλ.* Daher der Text in den Handschriften mehrfach verkürzt und

so den Parallelen angeglichen worden ist. Dem ἐπί vor τὰς ἀκάνθας bei Mc entspricht bei Mt und Lc εἰς. Im ersten und zweiten Evangelium ist die präpositionelle Wendung von σπαρείς (Mt), resp. σπειρόμενοι (Mc) abhängig, während Lc, im Anschluss an den entsprechenden Ausdruck in der Erzählung des Gleichnisses selber, dafür das Part. Aor. von πίπτειν wählt.

Die weltlichen Interessen, die dieser Kategorie von Hörern[1]) gefährlich werden, benennen die einzelnen Berichterstatter in nicht ganz übereinstimmender Weise. Gehn wir auch hier vom Mt-Texte aus und vergleichen wir mit ihm zunächst den des Lc, so scheint dieser wiederum teils zu verkürzen, teils zu erweitern. Die Sorge der Welt und der Betrug durch den Reichtum, schreibt Mt, Sorgen und Reichtum[2]) lauten die entsprechenden Worte bei Lc, ohne dass man etwa vermuten könnte, dass dieser Evangelist an dem harten Ausdruck Betrug durch den Reichtum Anstoss genommen hätte. Denn bekanntlich urteilt Jesus gerade bei ihm am schärfsten über den Reichtum. Anderseits fügt aber Lc noch ἡδοναὶ τοῦ βίου hinzu.

Bei Mc sind gleichfalls die Sorgen zunächst erwähnt; wie bei Lc, im Unterschiede von Mt, in pluralischer Form, weshalb man annehmen kann, dass sich hier U_1 im Sing., U_2 im Plur. ausgedrückt hat. Gewöhnlich liest man hier nun, wie bei Mt, den abhängigen Genitiv τοῦ αἰῶνος. Aber D c^{scr} b c e ff^2 g^1 i q 604 überliefern βίου statt αἰῶνος. Ich glaube eher, dass aus der Mt-Parall. hier αἰῶνος eingedrungen ist, als dass es ursprünglich und durch βίου auf Grund der bei Lc nicht einmal genau parallelen, sondern erst an etwas späterer Stelle stehenden Worte ἡδονῶν τοῦ βίου verdrängt worden sei. Auch in den unmittelbar folgenden Worten schwankt die Lesart. Gewöhnlich wird, wie bei Mt, καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου gelesen, in D arm g^1 i q aber καὶ ἀπάται τοῦ κόσμου. Der Plur. ἀπάται statt des Sing. könnte durch Assimilation an den vorangehenden Plur. erklärt werden, aber κόσμος statt πλοῦτος dürfte doch echt sein, πλούτου und dann wohl auch der Sing. von ἀπάτη werden aus der Mt-Parall. stammen.

1) Bei Mc Lc ist von ihnen im Aor., bei Mt im Präs. die Rede.

2) Das καί zwischen den beiden Substantiven fehlt allerdings in D 64 cscr c e f aeth, ist aber wohl erst später ausgefallen.

Mc spricht also von Sorgen um das Vermögen (*βίος*) und Betrügereien der Welt (*κόσμος*). *βίος* wird nun aber Übers.-Var. zu *πλοῦτος* bei Mt und ebenso *κόσμος* zu *αἰών* bei Mt sein, nur dass Mc die beiden Genitive der Quelle — vielleicht ganz unabsichtlich — mit einander vertauscht hat. Denn der Gen. von *ὁ αἰών* steht bei Mt nicht bei *ἡ ἀπάτη*, sondern bei *ἡ μέριμνα*, und der Gen. von *πλοῦτος* nicht bei *ἡ μέριμνα*, sondern bei *ἡ ἀπάτη*. — Auch Mc hat nun aber noch seinen eigentümlichen Zusatz: *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*, der allerdings in D arm 1 28 604 a b c ff[2] i q fehlt, hier aber wohl um der Parallelen willen weggelassen ist.

Die interessanteste Variante unseres Abschnittes betrifft jedoch das *εἰςπορευόμεναι* des Mc, dem bei Lc *πορευόμενοι*, bei Mt nichts entspricht. Es handelt sich hier nicht einfach darum, dass der eine Berichterstatter das Compositum, der andere das Simplex wählt, sondern die beiden Partizipien sind ganz verschiedenartig gebraucht, wie schon die Differenz des genus zeigt. Bei Mc heisst es von den *μέριμναι*, *ἀπάται* und *ἐπιθυμίαι*, dass sie eingehend das Wort ersticken, bei Lc von Menschen, die einhergehn, dass sie von Sorgen usw. erstickt werden. Trotzdem haben die Kommentatoren ein unbestimmtes Gefühl, dass dieses *πορευόμενοι* mit jenem *εἰςπορευόμεναι* irgendwie zusammenhängen müsse. Doch es einfach als „Nachwirkung" von *εἰςπορευόμεναι* zu fassen, ist schwer angängig. Wir werden auch hier wohl auf das Aramäische zurückgreifen müssen, um aus ihm beide Formen der Darstellung zu erklären. Ich schlage folgende Möglichkeit zur Erwägung vor. In U_2 hat ein Part. Plur. masc. eines dem griechischen (*εἰς*)*πορεύεσθαι* entsprechenden Verbums gestanden, das Mc richtig als nähere Bestimmung der vorangehenden Ausdrücke für *μέριμναι* und *ἀπάται*, von denen mindestens einer im Aramäischen eine maskulinische Form gehabt haben muss, gedeutet hat: die Sorgen um das Vermögen und die Betrügereien der Welt ersticken eingehend das Wort. Nun fällt auf, dass hier das mit *εἰςπορευόμεναι* übersetzte Part. absolut steht, obgleich man eigentlich eine nähere Bestimmung mit *εἰς* und einem Acc. erwarten sollte, wie im zweiten Evangelium sonst stets bei *εἰςπορεύεσθαι* eine solche zu finden ist. Lc hat

jedenfalls jenes aramäische Part. nicht auf die Subjekte des Satzes bezogen, sondern als Objekt des Erstickens gefasst (die Begierden usw. ersticken Einhergehende) und das ganze passivisch ausgedrückt.[1]) Nun hatte ja allerdings das Verbum ersticken in der aramäischen Vorlage, wie ein Blick auf Mt und Mc zeigt, sein besonderes Objekt, das Wort. Lc hat das entweder übersehen oder der Text lag ihm korrumpiert vor, oder er hielt denselben für korrumpiert, sofern ein Verbum zwei Objekte hatte, von denen eins offenbar nicht hinpasste.

Des weiteren war nun wohl in U_1 von der Unfruchtbarkeit des Wortes die Rede. Vgl. Mt: (*συνπνίγει τὸν λόγον καὶ*) *ἄκαρπος γίνεται*. Gewöhnlich wird so auch bei Mc gelesen, besser aber mit D 124 und einer Reihe lateinischer codd. *ἄκαρποι γίνονται*. Dann sind die betr. Menschen gemeint. Ebenso auch bei Lc, wo sich an das *συνπνίγονται* sehr glatt das *οὐ τελεσφοροῦσιν* (Übers.-Var. zu *ἄκαρποι γίνονται*) anschliesst. Mithin wird hier schon in U_2 von der Unfruchtbarkeit der Menschen die Rede gewesen sein.

In dem letzten Abschnitte sind folgende Varr. zu konstatieren: *ὁ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρεὶς οὗτός ἐστιν* Mt, *ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες* Mc, während Lc *τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ*, resp. *εἰς τὴν καλὴν γῆν* (D 157 Or) [sc. *πεσόν*] *οὗτοί εἰσιν* bietet. Im folg. haben wir dann bei Mt — zunächst wenigstens — das artikulierte Part. (*ὁ ἀκούων κτλ.*), bei den beiden Seitenreferenten die Umschreibung durch den Relativsatz mit *οἵτινες*. Von den hier genannten Subjekten heisst es nun nicht nur, dass sie das Wort hören,[2]) sondern auch, dass sie es sich innerlich zu eigen machen. Mt *συνιέναι*, Mc *παραδέχεσθαι*, Lc *κατέχειν*. Welcher von diesen ja nicht ganz synonymen Ausdrücken dem in der Quelle gebrauchten am nächsten steht, lasse ich dahingestellt. Mt fügt nun nach dem gewöhnlichen Texte an die beiden artikulierten Partizipien *ἀκούων* und *συνιείς* einen Relativsatz mit *ὃς δή* an. Statt dieser beiden

1) Stand d. Part. schon in U_1, so hat es Mt als unbequem gestrichen.

2) Resp. mit gutem und edlem Herzen hören, wie Lc erweiternd schreibt. Die Worte *καλῇ καί* sind allerdings in D a b c e ff² l q Amb, wohl als überflüssig, vielleicht auch, weil das Wort *καλός* eben gebraucht worden war, weggelassen worden.

Worte lesen aber Dabchq: τότε k*syr^{sch}: καὶ τότε, f ff^{1} g$^{1. 2.}$ k** l m vg syr^{cu} syr^{sch} arm aeth: καί. — Vielleicht ist das τότε ursprünglich, ὃς δή dafür gelehrte Korrektur, die aus dem Bedürfnisse entsprang, nicht verba finita und substantivierte Partizipien mit einander verbunden zu sehen. Blass liest καὶ τότε.

Die Frucht, die diese vierte Kategorie von Menschen bringt, nennt Lc im Unterschiede von der Glaubenslosigkeit, der Untreue und dem Weltsinn der anderen die Standhaftigkeit. Mt und Mc bringen hier, im engeren Anschluss an die Quelle, keine Ausdeutung, sondern bleiben im Bilde des Gleichnisses, indem sie auf die dreissig-, sechzig- und hundertfältige Frucht hinweisen. Und wie am Schlusse der Gleichniserzählung selbst, ist auch hier das Subjekt, zum mindesten bei Mc, in neutrischer Form aufgeführt (ἓν — ἓν — ἓν Mc, ὃ μέν, ὃ δέ, ὃ δέ Mt),[1]) obwohl man eigentlich maskulinische Ausdrucksweise erwartete. „Frucht bringen" wird von allen drei Evangelisten mit καρποφορεῖν wiedergegeben. Mt setzt zu dem Verbum noch καὶ ποιεῖ hinzu, wohl aus dem Grunde, weil er von καρποφορεῖν, das sonst transitiv nur in der Bedeutung fruchtbar machen vorkommt, nicht die Zahlen abhängig sein lassen wollte. Ähnlich vorher Mc V. 8: ἐδίδου καρπὸν καὶ φέρει κτλ.

Verstehn und Nichtverstehn der Gleichnisreden.

Mc 4, 21—25. Lc 8, 16—18.

Da dieser Abschnitt bei Mt fehlt, wird er erst in U_2 seine Stelle gehabt haben. Er ist hier offenbar eingeschoben worden aus dem Bedürfnisse einer Ergänzung zu der vorher (vgl. Mc V. 11 f. Lc V. 10) entwickelten Verstockungstheorie. Soll auch die grosse, stumpfe Masse durch die Einkleidung der Lehre Jesu in Bildreden in ihrem Widerstande gegen die Reichsgottespredigt nur bestärkt werden, für den Kreis der Jünger Jesu haben die Parabeln doch nur den Zweck der Aufklärung und Erleuchtung, wenn sie auch an sich manches Dunkele enthalten. Bei Lc schliesst sich dieser Passus ohne

---

1) Man könnte bei Mt das ὅ auch ohne Accent lesen und maskulinisch fassen. Dann erwartete man aber doch nach V. 8 nicht die Form ὁ, sondern ὅς.

besondere Einführungsworte an die vorangehende Ausdeutung des Gleichnisses vom Samen auf verschiedenerlei Acker an, während Mc zweimal, V. 21 und 24, *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* als Übergangsformel zu etwas Neuem hinzufügt.

Die Fassung des ersten Satzes vom Lichte, das keinen andern Standort als den Leuchter erhalten soll, dürfte der Quelle in der marcinischen, ungelenkeren Form näher stehn als in der glätteren des Lc. Mc: kommt etwa das Licht, auf dass es unter den Scheffel gesetzt werde oder unter das Bett? Nicht, dass es auf den Leuchter gesetzt werde? Lc: niemand zündet ein Licht an und bedeckt es mit einem Gefässe oder setzt es unter das Bett, sondern setzt es auf den Leuchter. Nur die genauere Bestimmung des Gefässes als Scheffel, die sich übrigens auch in der ganz ähnlichen Form des Ausspruchs in Mt 5, 15, Lc 11, 33 findet, dürfte erst auf Rechnung des Mc kommen. Übers.-Varr.: Mc braucht *ὑπό* und *ἐπί*, beide mit dem Acc., während Lc dafür *ὑποκάτω* und *ἐπί* mit dem Gen. setzt. Lc fügt, was uns an den Schluss von 11, 33 erinnert, noch den Satz hinzu *ἵνα οἱ εἰςπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς.*

In dem folgenden Verse, der von dem Offenbarwerden alles Verborgenen redet, haben wir die Übers.-Varr. *οὐκ ἔστιν τι* bei Mc und *οὐκ ἔστιν* bei Lc, *φανεροῦσθαι* Mc, *φανερὸν γίνεσθαι* Lc. Auch hier finden wir bei dem dritten Evangelisten die glättere Ausdrucksweise im Vergleich zu der des zweiten, sofern bei ihm dem marcinischen *ἐὰν μή ἵνα* und *ἀλλ' ἵνα* jedes Mal einfach ein negierter auf das vorangehende *κρυπτόν* resp. *ἀπόκρυφον* bezogener Relativsatz entspricht. Desgleichen hat hier wieder Lc eine kleine Erweiterung am Schlusse, sofern er das in Aussicht gestellte Offenbarwerden des Verborgenen nicht bloss durch *εἰς φανερὸν ἐλθεῖν* wie Mc, sondern zugleich durch *γνωσθῆναι* bezeichnet. Mc fügt dann noch, bevor er zu dem zweiten kleinen mit *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* beginnenden Abschnitt übergeht, die aus V. 9 bekannte Mahnung zum Hören bei: *εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.*

Allerdings scheint dieser Zusatz hier überflüssig, denn sogleich im nächsten Verse ertönt die ähnliche Mahnung *βλέπετε, τί ἀκούετε* aus Jesu Munde an die Seinen. Immerhin unterscheidet sich diese ihrem Sinne nach doch um eine Nuance von jener: sehet zu,

was ihr höret, heisst es hier, achtet auf den Sinn des Gehörten. Lc schreibt in der Parallele *βλέπετε πῶς ἀκούετε*, hat also das entsprechende aramäische Interrogativ — nehmen wir an, es ist das einfache מָה gewesen — nicht als näheres Objekt, sondern in adverbiellem Sinne gefasst.

Es folgt nun wieder eine Sondernotiz des Mc: „Mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden, und es wird euch den Hörern zugegeben werden.“[1]) D. h.: bringt ihr den Parabeln die nötige Aufmerksamkeit entgegen, so werdet ihr von ihnen reichlichen Gewinn haben. Lc hat diese Worte schwerlich in U_2 gelesen, er bringt sie in anderem Zusammenhange aus anderer Quelle 6, 38, parallel Mt 7, 2. Das wird aber schwerlich für ihn ein Grund gewesen sein, sie hier, wenn sie in seiner Vorlage standen, zu übergehn, denn dann hätte er auch V. 16 fortlassen müssen.

Beide Berichterstatter schliessen den Abschnitt mit den Worten: denn wer hat (Mc *ὃς ἔχει*, Lc *ὃς ἂν ἔχῃ* Übers.-Varr.), dem wird gegeben, oder wie D im Mc-Texte schreibt: zugefügt werden, und wer nicht hat (Mc *ὃς οὐκ ἔχει*, Lc *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ*), von dem wird, auch was er hat (oder, wie Lc, um das Paradoxon zu mildern, schreibt: auch was er zu haben wähnt), genommen werden. Bei Mt steht der Ausspruch bereits an etwas früherem Orte, aber in ähnlicher Form und in dem gleichen Sinne, V. 12. Dies Zusammentreffen wird zufällig sein, da U_1 diesen Ausspruch weder an jener (s. d.), noch an unserer Stelle gebracht haben dürfte. Er kommt ausserdem noch in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden Mt 25, 29 Lc 19, 26 vor.

---

1) Die Worte *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν* fehlen in D G 114 y^scr^ 2^pe^ b e g^1^ gat, nur *τοῖς ἀκούουσιν* in ℵ B C L Δ 102, den meisten it codd. vg cop aeth arm. In letzterer Version fehlt ausserdem noch *ὑμῖν*. Vollständig finden wir den Passus hingegen in A Θ^b *Π* 1. 33. 69. q syr^sch^ syr^p^ u. a. — Der Zusatz *τοῖς ἀκούουσιν* konnte leicht als im Zusammenhange der bildlichen Redeweise vom Messen fremdartig ausfallen. Doch indirekt wird er als echt bestätigt durch die gleichlautende Glosse zu den Worten *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε* im Lc-Texte in 13. 69. 124. 346. Dass selbst die Worte *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* wegfallen konnten, erklärt sich aus den Parallelen der Bergpredigt, Mt 7, 2 Lc 6, 38, wo sie sich nicht finden.

Das Gleichnis von dem von selbst wachsenden Samen.

Mc 4, 26—29.

Dieser Parabel entspricht nichts beim dritten Evangelisten, beim ersten, wenigstens seiner äusseren Stellung nach, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen 13, 24—30, das später V. 36—43 eine besondere Ausdeutung erfährt. Dasselbe ist erheblich umfangreicher als die Mc-Parabel. Es wird aber weder angängig sein, in dieser eine Verkürzung jenes noch in jenem eine Erweiterung dieser zu erblicken. Gewiss haben beide manche Berührungspunkte mit einander. Sie verfolgen beide das Schicksal des Samens, den ein Mensch ausgeworfen hat, von der Aussaat bis zur Ernte, und beide Male bleibt die Saat in ihrem Wachsen und Reifen sich durchaus selbst überlassen, ohne dass eine äussere Nachhilfe erfolgt. Aber der gleiche Grundgedanke erhält doch in jeder der beiden Erzählungen eine andere Wendung. Bei Mc wird auf das Wunderbare hingewiesen, wie die Saat, nachdem der Same einmal dem Erdboden anvertraut ist, mit unfehlbarer Sicherheit nach den ihr immanenten Gesetzen sich bis zur Reife fortentwickelt, ohne dass der Säemann während dieses Prozesses hier irgendwie eingreift, sich durch denselben irgendwie in seiner gewohnten Lebensweise stören lässt. Bei Mt ist dieses Wunder der Selbstentwickelung nicht besonders betont, sondern als etwas nicht weiter Auffälliges ohne weiteres vorausgesetzt. Wenn hier die Aufmerksamkeit darauf gelenkt wird, dass der Säemann trotz gegenteiligen Rates das Saatfeld ruhig sich selbst überlässt, so handelt es sich dabei nicht um die eigene Entwickelung des von ihm ausgestreuten Samens, sondern um das später von seinem Feinde dazwischen gesäete Unkraut, durch welches das Wachstum der guten Saat beeinträchtigt werden konnte. Ich glaube, wir fassen das Verhältnis beider Gleichnisse zu einander am besten, wenn wir sie als ein sogenanntes Parabelpaar betrachten, in welchem Jesus ein und denselben Grundgedanken von der keiner äusseren Nachhilfe bedürftigen Selbstentwickelung des Gottesreiches nach verschiedenen Seiten hin zur Anschauung bringen wollte. In der Tradition sind diese beiden Gleichnisse versprengt gewesen, das Urevangelium

das als einzige schriftliche Quelle Mc benutzt, hat nur das Gleichnis von dem von selbst wachsenden Samen, die Logienschrift, die Mt daneben verwendet, nur das vom Unkraut unter dem Weizen enthalten. Es hätte in der Hand des ersten Evangelisten gelegen, aus seinen beiden Quellen diese beiden einander korrespondierenden Stücke zusammenzustellen. Er hat es nicht getan, sondern das erste übergangen und das zweite an seine Stelle gerückt. Vielleicht erschien es ihm — gleich dem dritten Evangelisten! — zu farblos, resp. als eine Verstümmlung des anderen Gleichnisses.

Auch im einzelnen bieten ja beide Stücke mehrfache Berührungen miteinander. In beiden ist von dem Manne die Rede, der dem Ackerlande den Samen anvertraut, in beiden vom Sprossen und Fruchtbringen und geerntet Werden, ja sogar vom *καθεύδειν*! Aber sieht man genauer zu, so finden sich auch bei diesen verwandten Zügen stets kleine Differenzen. Bei Mc heisst es, das Gottesreich ist so: *ὡς (ἐὰν) ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς*, — nach Mt gleicht das Himmelreich einem *ἄνθρωπος σπείρας καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.* Bei Mc ist vom Sprossen des Samens, bei Mt vom Sprossen des Halmes die Rede, bei Mc ist die Erde die Fruchtbringende, bei Mt der Halm. Auch die Ernte ist bei Mc ganz anders beschrieben, als bei seinem Seitenreferenten. Bei Mc wird ferner der Schlaf des Säemanns selber, bei Mt der seiner Leute erwähnt. Sodann kommt hier das *καθεύδειν* im zweiten Evangelium als ein wesentlicher Teil des alltäglichen, in seinem gewöhnlichen Gange durch keine Rücksicht auf das wachsende Samenkorn gestörten Lebens in Betracht; bei Mt als die Zeit, da der aufschiessende Same nicht den Schutz geniesst, den er eigentlich geniessen müsste, wenn man völlige Garantie für sein ungestörtes Emporwachsen haben wollte.

Auch aus der Vergleichung dieser Einzelheiten dürfte hervorgehn, dass es schwerlich angängig ist, eins der beiden Gleichnisse auf das andere zurückzuführen, wie das vielleicht schon der erste Evangelist getan hat.

Die Parabel vom Senfkorn.

Mt 13, 31 f. Mc 4, 30—32. Lc 13, 18 f.

Während im vorangehenden Abschnitte der erste Evangelist ein Gleichnis der U-Quelle durch ein anderes der Logia einfach zu ersetzen scheint, schliesst er sich hier zwar U_1 an, berücksichtigt aber zugleich auch die Logien. In reinerer Fassung als bei Mt dürften diese bei Lc uns erhalten sein. Nur die Mc V. 30 ähnelnde Art der Einführung des Gleichnisses durch eine Doppelfrage wird wohl auf die dem Mc und Lc gemeinsame Grundschrift U_2 zurückgehn. Dass der dritte Evangelist sich hier von U_2 weiter entfernt als der erste von U_1, zeigt sich auch darin, dass Mt hier die Reihenfolge der Erzählungsstücke von U innehält, Lc aber nicht, sofern er seine Parabel erst an erheblich späterer Stelle einfügt. Ein ganz ähnliches Verhältnis der Evangelisten zu ihren Quellen konnten wir in dem Abschnitt Mt 12, 25 ff und Parallelen konstatieren.

Die matthäische Übergangsformel *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν* (resp. *ἐλάλησεν* D L* die meisten it codd. syr^{cu} syr^{sin} und mehrere Minuskeln) *αὐτοῖς λέγων* mag Eigentum des Evangelisten sein (vgl. V. 24.), Mc und Lc schreiben einfach *καὶ ἔλεγεν* resp. *ἔλεγεν οὖν*. In der Einführung des Gleichnisses selbst ist Mt derjenige, der sich am kürzesten ausdrückt: gleich ist das Himmelreich einem Senfkorn u. s. w., während bei den Seitenreferenten durch eine rhetorische Doppelfrage die Aufmerksamkeit und Phantasie der Hörer resp. Leser noch besonders angeregt wird (vgl. Jülicher a. a. O. II S. 570). Mc hat hier zwei verschiedene Ausdrücke für: vergleichen, in Vergleich setzen: im ersten Teile der Frage *ὁμοιοῦν*, im zweiten *ἐν παραβολῇ τιθέναι*. Beide werden synonymen Ausdrücken in der aramäischen Queile entsprechen. Lc hat ausser *ὁμοιοῦν* kein weiteres passendes Verbum für „vergleichen“ gefunden. Die Umschreibung des Mc *ἐν παραβολῇ τιθέναι* stellt gewiss kein gutes Griechisch dar, wie ja auch die Abschreiber vielfach hier zu korrigieren versuchen, indem sie, wie etwa A D *Π* u. a., statt *ἐν τίνι παραβολῇ θῶμεν* schreiben: *ἐν ποίᾳ παραβολῇ παραβαλῶμεν*; der dritte Evangelist hat also, in Verlegenheit um einen zweiten Ausdruck für vergleichen, *ὁμοιοῦν* nur im zweiten Teile der Frage brauchen können, während er im ersten sich

etwas anders auszudrücken genötigt sah: *τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. θ.*; ob im übrigen die singularische Ausdrucksweise des Lc (*ὁμοιώσω* im zweiten Gliede) oder die pluralische des Mc (*ὁμοιώσωμεν* und *θῶμεν*) der Quelle entspricht, lässt sich natürlich nicht mehr ausmachen.

In der Fassung des Gleichnisses bei den Logia einer- und in U anderseits sind nun zwei nicht unbedeutende Differenzen zu konstatieren. Jene, und in Übereinstimmung mit ihnen Lc, erzählen von dem Schicksal eines bestimmten Senfkornes und scheinen an den Senfbaum im Unterschiede von der Senfstaude zu denken, U sowie Mc hingegen berichtet vom Senfkorn im allgemeinen, das sich zu einer grossen Staude entwickelt. Bei Mt sind beide Rezensionen deutlich mit einander vermischt. Nach der ersteren Fassung heisst es von dem Senfkorn, dass ein Mann es nahm (Lc Mt) und in seinen Garten legte (Lc, Mt: auf seinen Acker säete), und es wuchs und ward zum Baume (Lc Mt), und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen (Lc Mt).

In der anderen Fassung fehlt dem allgemeinen Charakter derselben entsprechend die Notiz, dass ein Mensch das Samenkorn nahm. Es heisst hier: wenn es in die Erde gesät wird (Mc), ist es das kleinste von allen Samenkörnern (Mc Mt), und es wächst und wird grösser als die Gartengewächse (Mc Mt) und bringt grosse Zweige hervor, sodass die Vögel des Himmels kommen und unter seinem Schatten nisten (Mt Mc).

Im einzelnen ist zu bemerken: das *ὡς* bei Mc im Eingange von V. 31 erscheint nach dem Vorangehenden plerophorisch, statt *κόκκῳ* erwartet man eigentlich *ἐν κόκκῳ*[1]) mit Beziehung auf *ἐν τίνι παραβολῇ;* V. 30ᵇ. Ob die Logia den Boden, in welchen das Samenkorn gesenkt wird, mit *κῆπος* (Lc) oder *ἀγρός* (Mt) bezeichnet haben, lasse ich dahingestellt. Im ersteren Falle dürfte *ἀγρός* bei Mc auf U zurückgehn und als Übers.-Varr. zu *γῇ* bei Mt zu betrachten sein. Mit grösserer Sicherheit lässt sich das „Säen" (Mt Mc) auf U, das *βάλλειν* auf die Logia zurückführen. Der veranschaulichende Zusatz

---

1) Die Lesart *κόκκον* A C L u. a. statt *κόκκῳ* erklärt sich wohl aus einer verunglückten Beziehung des Wortes auf das vorangehende *αὐτήν*.

τῶν ἐπὶ τῆς γῆς[1]) zu *πάντων τῶν σπερμάτων* wird erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten, resp. von U_2 kommen, da er bei Mt fehlt. Das *καί* bei Mc V. 32 im Anfange verbindet ein Partic., *ὄν*, mit einem verbum finitum, *ἀναβαίνει*. Ersteres rangiert also gleich einem verbum finitum, vgl. 1,4. 13. Die folgenden Worte *ὅταν σπαρῇ* bilden eine Dublette zu den gleichen im vorangehenden Verse, was keine exegetische Künstelei wegzudeuten vermag. Offenbar hatte der Verfasser des Evangeliums den ersten *ὅταν*-Satz bereits vergessen, als er diesen zweiten niederschrieb. Ähnliche Plerophorieen der Ausdrucksweise begegnen uns ja auch sonst bei Mc.

Dass aus diesem Senfkorn schliesslich ein Baum sich entwickelt, ist bei Mc, also wohl auch in U, nicht direkt gesagt. Es heisst auch nicht, wie in den Logien, dass in seinen Zweigen die Vögel nisten, sondern unter seinem Schatten, d. h. wohl am Erdboden. Aber die Grösse der Senfstaude ist auch hier betont. Der kleinste aller Samen Mc V. 31 Mt V. 32 wird zum grössten der Gartengewächse (oder, wie Mc, auch hier verstärkend schreibt, aller Gartengewächse) und bringt grosse Zweige hervor. — Dem semitisierenden Ausdruck des Mt: sodass die Vögel des Himmels kommen und nisten, entspricht bei Mc: sodass die Vögel des Himmels nisten können. Auch sonst finden wir bei Mc mehrfach Umschreibungen des einfachen Verbums durch *δύνασθαι*, denen in der Quelle, nach den Parallelen zu urteilen, nichts entsprochen haben wird, während anderseits die in dem Gebrauch von Verben des Kommens, Gehens u. s. w. oft liegende Breite der Darstellung zwar bei Mt gewöhnlich noch erhalten ist, aber nicht mehr in dem Umfange bei Mc, noch weniger bei Lc. Vielleicht hat hier schon U_2 gelegentlich gekürzt, cf. z. B. Mt 9,10 und Parall. Vergleichen wir im übrigen hier die Diktion des ersten Evangelisten mit der des dritten, so verdient sie mehrfach, vom Standpunkt des gewählteren Griechisch aus, den Vorzug. Vgl. Lc: *καί ηὔξησεν καί*, Mt: *ὅταν δὲ αὐξηθῇ*, Lc: *καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον καί*, Mt: *καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε*.

1) Wenn D dafür schreibt: *ἅ ἐστιν ἐπὶ τῆς γῆς*, so sieht diese Umschreibung durch einen Relativsatz wie eine Korrektur nach dem lateinischen Texte aus, entsprechend dem quae sunt etc. der vg und der meisten it codd.

Abschliessende Bemerkungen über die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen.

Mt 13, 34 f. Mc 4, 33 f.

Mt schreibt hier zunächst: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις*, Mc: *καὶ τοιαύταις πολλαῖς παραβολαῖς ἐλάλει τὸν λόγον.*[1]) Lc hat den ganzen Passus als belanglos übergangen. Der matthäischen, wohl auf U_1 zurückgehenden Ausdrucksweise „dieses alles" entspricht bei Mc „mit vielen derartigen Gleichnissen". Übers.-Varr. *ἐλάλησεν* Mt, *ἐλάλει* Mc. Zusatz bei Mt bildet *τοῖς ὄχλοις*, bei Mc das für ihn charakteristische (cf. V. 14) *τὸν λόγον* ohne den Gen. *τοῦ θεοῦ.*

Mc fügt nun hinter *ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον* noch den Satz ein: *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*, wie sie imstande waren zu verstehn, d. h. den einen, dem Kreise seiner Anhänger, zur Aufklärung, den anderen zur Verstockung. Und zwar wird hier wohl der Schwerpunkt auf das letztere fallen, sofern das ungläubige Volk offenbar als die bei weitem überwiegende Majorität seiner Zuhörer gedacht ist. Beide Evangelisten betonen dann noch, dass er ohne Gleichnis überhaupt nicht zu ihnen geredet habe, und Mc setzt noch hinzu, dass er *καθ᾽ ἰδίαν* seinen Jüngern alles auflöste, sofern sie ja nach der Auffassung dieses Evangelisten V. 13 von sich aus nicht imstande waren, die Bildreden des Meisters zu verstehn. Mt nimmt dann noch in einem seiner sogenannten, bei Mc fehlenden Reflexionszitate auf Ps. 78, 2 Bezug, in welcher Stelle er bereits eine Weissagung auf Jesu Art, nur in Parabeln zum grossen Volke zu reden, erblicken zu dürfen glaubt.

Die Stillung des Sturmes auf dem galiläischen See.

Mt 8, 18. 23—27. Mc 4, 35—41. Lc 8, 22—25.

Anscheinend recht gut schliesst sich bei Mc dieser Abschnitt an das Vorhergehende an, sofern es heisst: und er spricht zu ihnen an jenem Tage, als es spät geworden war: „Wir wollen nach dem jenseitigen Ufer hinüberfahren". Das geschieht dann

1) Das *αὐτοῖς*, das hinter *ἐλάλει* in der Regel noch gelesen wird, scheint mir späterer Zusatz, da es in D 2pe ff² g¹ i fehlt.

auch, nachdem das Volk entlassen ist. Im ersten Verse des Kapitels war ja bereits erzählt, dass Jesus in einem Kahne Platz nimmt, um von hier aus die Menge zu lehren. Und es folgten dann, in parabolischer Form, seine Unterweisungen. Nun erscheint er aber bereits V. 10 vom Volk verlassen und nur von seinem engeren Anhängerkreise umgeben; von der Rückkehr der Massen zu ihm ist inzwischen nichts mehr direkt berichtet. Man kann höchstens sagen, die beiden Gleichnisse von dem von selbst wachsenden Samen und vom Senfkorn werden wohl angesichts des Volkes gesprochen gedacht sein, wie das auch V. 33, verglichen mit V. 34, vorauszusetzen scheint. Aber dass wir immer noch ein und denselben Tag vor uns haben, ist vor V. 35 durch nichts angedeutet, ja die Tatsache, dass V. 26 von der Rückkehr des Volkes zu Jesus nichts berichtet wird, sowie die resumierende Darstellung V. 33 f. führen eher darauf, dass es sich hier um eine längere Zeit der Wirksamkeit Jesu handelt.

Es herrscht also zwischen V. 35 und dem Vorhergehenden doch nur ein notdürftiger Zusammenhang. Das führt uns auf die Frage, ob diese Aufeinanderfolge der Erzählungsstücke wirklich die ursprüngliche sei. Wie Lc zeigt, hat sich dieselbe bereits in U_2 gefunden, aber in U_1 dürfte die Geschichte von der Stillung des Seesturmes an erheblich früherer Stelle erzählt worden sein, in Anschluss an die sogenannten Abendheilungen, vgl. Mt 8, 16 f. Hier will sich Jesus durch die Fahrt nach dem Ostufer des galiläischen Sees dem Andrang des Volkes entziehen, das seine Kranken zu ihm bringt. U_2 ist einer anderen Tradition gefolgt, nach welcher der Rückzug nicht zu Schiff, sondern zu Fuss stattfindet, und Jesus den ihm in die Einsamkeit Nachfolgenden die wichtige prinzipielle Erklärung gibt, dass er seinen eigentlichen Beruf in der Predigt des Evangeliums und nicht im Wundertun erblicke (s. oben S. 82f.). Erst an unserer Stelle, n a c h d e m vorher im B e g i n n e des P a r a b e l a b s c h n i t t e s b e r i c h t e t ist, dass J e s u s einen K a h n b e s t e i g t, glaubt der Verf. von U_2, jene Fahrt Jesu an das andere Ufer des Sees, sowie den Bericht über das, was dort vor sich geht, nachholen zu können, vgl. Mc 4, 35—5, 20, Lc 8, 22—39.

Die Überfahrt musste dann noch an demselben Tage, wenn auch erst in vorgerückter Stunde, erfolgt sein. So Mc, der hier U_2 getreu wiedergeben dürfte, etwas anders der dritte Evangelist. Bei ihm vollzieht sich die Parabelunterweisung seitens Jesu nicht am Ufer des Sees von einem Schiffe aus, vgl. 8, 4. Ausserdem folgt bei Lc auf jenen die Gleichnisrede betreffenden Abschnitt zunächst die Szene im Hause, in welches die Verwandten Jesu vergeblich hineinzukommen suchen. Mithin muss Lc hier erst ausdrücklich berichten, dass Jesus sowie seine Jünger in ein Boot steigen. Auch ist die Enge des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden insofern gelockert, als die Überfahrt nicht an demselben Tage erfolgt, Lc vielmehr schreibt: *ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη κτλ.*

Bei Mt scheinen die Worte, die den Befehl Jesu zur Abfahrt motivieren, *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτόν*, nicht recht glücklich gewählt, da ja unmittelbar vorher erzählt wird, dass er sich den Andrang des Volkes ruhig gefallen lässt und die zu ihm gebrachten Kranken heilt. Wir werden in jener Bemerkung auch nur eine überleitende Formel des ersten Evangelisten vor uns haben, der durch das V. 17 gebrachte Jesajazitat den Zusammenhang seiner Quelle unterbrochen hat und nun auf diese Weise eine Anknüpfung an das vor 17 Berichtete sucht. Auch die indirekte Form, in der Jesus den Befehl zur Überfahrt erteilt, *ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν*, kommt dann vielleicht erst auf Rechnung des ersten Evangelisten.[1]) Die Seitenreferenten schreiben: er sprach zu ihnen: „Lasst uns an das andere Ufer hinüberfahren.“ Lc fügt zu *τὸ πέραν* noch *τῆς λίμνης* hinzu. Beachte die Übers.-Varr. *ἀπελθεῖν* bei Mt, *διελθεῖν* bei Mc und Lc.

Ad vocem *ἀπελθεῖν* fügt nun der erste Evangelist V. 19—22, vielleicht aus den Logia (vgl. Lc 9, 57 ff.), ein Gespräch Jesu mit zwei seiner Anhänger ein, die ihm dauernd nachfolgen wollen, und berichtet erst dann, dass er ins Schiff steigt und seine Jünger ihm folgen, V. 23.

---

1) Mt braucht das Verbum *κελεύειν* im ganzen achtmal, während es bei den übrigen Synoptikern nur einmal, Lc 18, 40 sich findet. Mt verwendet es auch sonst an Stellen, an denen sich die Parallelen anders ausdrücken, vgl. Mt 14, 9 mit Mc 6, 26, Mt 27, 58 mit Mc 15, 45.

Im zweiten Evangelium befindet sich Jesus bereits in dem Kahne. Die Jünger lassen ihn auch gar nicht mehr ans Land steigen, um hier etwa das Volk zu verabschieden oder etwaige Vorbereitungen zur Reise zu treffen. Sie fahren mit ihm einfach ab. *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ*. Ihr Gedanke ist dabei offenbar der: würde er noch einmal ans Land gehn, so würde es ihm sehr schwer fallen, sich von den ihn umdrängenden Scharen frei zu machen. Sie bemühen sich daher, ihn in keine unmittelbare Berührung mehr mit dem Volke kommen zu lassen und entlassen es selber. Freilich, manche übereifrigen Anhänger folgen dem Herrn über den See auf anderen Fahrzeugen, V. 36b. — Wir werden nicht fehlgehn, wenn wir diese Züge, die in drastischer Weise schildern, wie sehr Jesus durch den Andrang des Volkes, man kann fast sagen, belästigt wird, gleich manchen ähnlichen, von denen sich bei den Seitenreferenten keine Spur findet, auf Rechnung erst des zweiten Evangelisten setzen.

In der bei ihm beliebten semitisierenden Art der Darstellung geht nun Mt mit *καὶ ἰδού*, das in den Parallelen hier wie auch sonst so oft fehlt, zur Schilderung des entstehenden Sturmes über. Vgl. die Übers.-Varr. *σεισμός* Mt, *λαῖλαψ ἀνέμου* Mc Lc, *ἐγένετο* Mt, *γίνεται* Mc, ferner die Bezeichnung des galiläischen Sees bei Mt mit *θάλασσα*, bei Lc, wie auch sonst stets, mit *λίμνη*. Mc hat die Näherbestimmung, dass a u f d e m M e e r e der Sturm sich erhebt, als selbstverständlich fortgelassen. Lc bringt das E n t s t e h n des Windes wohl anschaulicher als seine Quelle zur Darstellung, wenn er schreibt *κατέβη εἰς τὴν λίμνην*. Allerdings fehlt bei ihm die bei Mt und Mc sich findende Bezeichnung des Sturmes als eines g r o s s e n.

In der Schilderung der Not, in welche das Schiff nun gerät, gehn die drei Berichte in der Ausdrucksweise so merkwürdig auseinander, dass wir den Wortlaut der Quellen nicht mehr werden feststellen können. Das *συνπληροῦσθαι* bei Lc und das *γεμίζεσθαι* bei Mc setzen vielleicht ein und denselben aramäischen Ausdruck voraus, freilich ist das Subjekt bei beiden Verben ein verschiedenes. Ausmalender Zusatz des Mc scheint es zu sein, wenn bei ihm zunächst vom Anprall der Wogen

an das Schiff die Rede ist, bevor von dem γεμίζεσθαι desselben berichtet wird.

Es folgt bei Mt und Mc die Notiz, dass Jesus schlief. Übers.-Varr.: ἐκάθευδεν Mt, ἦν καθεύδων Mc. Letzterer fügt noch veranschaulichend hinzu: ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προςκεφάλαιον. Lc hat schon vorher hinter der Notiz καὶ ἀνήχθησαν (V. 22 Schluss) berichtet, dass Jesus auf der Fahrt einschlief.

Es treten nun nach Mt und Lc die Jünger hinzu und wecken ihn. Das semitisierende προςελθόντες dieser beiden Berichterstatter hat Mc fortgelassen, vgl. 4, 10. 2, 15. Sonst fehlt ja ein derartiges Kommen oder Gehen bedeutendes Verbum, das einem andern, eine Tätigkeit ausdrückenden vorangestellt ist, meist in der Lc-Parall.

Bemerke noch die Übers.-Varr. ἤγειραν Mt, ἐγείρουσιν Mc, διήγειραν Lc. Auch in der nun folgenden Anrede an Jesus („Herr") differiert die Ausdrucksweise der Evangelisten; Mt schreibt κύριε, Mc διδάσκαλε, Lc ἐπιστάτα, obgleich sich die marcinische Anrede διδάσκαλε sonst auch oft bei Mt und Lc und das matthäische κύριε auch bei Mc, mindestens 7, 28, und vielfach bei Lc findet.

In U wird wohl auf die Anrede nur der Angstruf: „Wir gehn zu Grunde" gefolgt sein. Doch jeder der drei Evangelisten hat sich veranlasst gefühlt, hier der Schreckensempfindung der Jünger einen noch etwas stärkeren Ausdruck zu verleihen; Lc durch Wiederholung der Anrede ἐπιστάτα, Mt durch Zufügung des Bittrufs σῶσον, Mc, indem er statt des blossen ἀπολλύμεθα das vorwurfsvolle: „Ist es Dir gleichgültig, dass wir zu Grunde gehn?" schreibt. Auch hier wird die Sache nicht so liegen, dass Mt und Lc den Ausdruck des Mc verkürzt haben, — etwa indem sie, wie Hawkins, Horae synopticae S. 98 meint, an der schroffen, misstrauischen Art Anstoss nahmen, in der die Jünger hier zu Jesus sprechen, — vielmehr werden wir hier eine Erweiterung des Evangelisten annehmen dürfen, der, wie auch an anderen Stellen, als Paulusschüler vielleicht in einer gewissen Voreingenommenheit gegen die Urapostel, den Unverstand der Jünger um einige Nüancen schärfer betont, als die beiden anderen Synoptiker.

Im folgenden ist die Reihenfolge der Ereignisse bei Mt

eine etwas andere als bei den Seitenreferenten. Jesus schilt die Jünger wegen ihres Mangels an Glauben, und dann richtet er sich auf, bedroht Winde und Meer, und es entsteht grosse Stille. Bei den beiden anderen Evangelisten erfolgen die Vorwürfe des Herrn erst, nachdem durch sein Eingreifen jede Gefahr beseitigt ist. Man könnte ja nun an sich im Zweifel darüber sein, welche Reihenfolge hier die ursprüngliche sein möge. Aber wenn es bei Mc und Lc heisst: *διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ*, so nimmt das Part. offenbar auf das vorangehende *ἐγείρουσιν*, resp. (Lc) *διήγειραν* Bezug. Die Worte bedeuten dann: erwacht, bedrohte er den Wind. Auch bei Mt steht bei *ἐπετίμησεν* ein entsprechendes Part. *ἐγερθείς* (Übers.-Varr. zu *διεγερθείς* Mc Lc). Es kann aber, da hier Jesus unmittelbar vorher bereits zu den Jüngern geredet hat, und er das nicht im Schlafe getan haben wird, nur bedeuten, dass er sich in die Höhe richtete. Jene Worte sind also in liegender Stellung gesprochen gedacht. In dem vorangehenden *ἤγειραν* bedeutet aber das *ἐγείρειν*: aus dem Schlafe erwecken. Es ist mithin doch viel wahrscheinlicher, dass hier Mc und Lc, als dass Mt die ursprüngliche Anordnung des Berichtes uns aufbehalten hat. Die Umstellung im ersten Evangelium hat vielleicht den Zweck, die Selbstgewissheit Jesu, des Sturmes Herr zu werden, noch schärfer hervortreten zu lassen. Er tadelt den Kleinglauben der Jünger, noch bevor durch die tatsächlichen Ereignisse bewiesen war, dass sie zu Unrecht verzweifelten. Er ist seines Glaubens und dessen Berechtigung absolut gewiss, und die unmittelbar folgenden Erfahrungen bestätigen das Recht dieser Sicherheit.

Ob die Bedrohung der Winde (Mt) oder des Windes (Mc Lc) der ältere Ausdruck ist, wird sich natürlich nicht mehr feststellen lassen. Als zweites Objekt des *ἐπιτιμᾶν* erscheint das Meer, oder wie Lc in vollerer Ausdrucksweise schreibt: die Woge des Wassers[1]). Veranschaulichender Zusatz des Mc wird es sein, wenn er die an das Meer[2]) gerichteten Drohworte noch besonders mitteilt: schweige, verstumme.

1) Die Worte *τοῦ ὕδατος* fehlen allerdings in D.

2) Es ist nicht richtig, was Wellhausen, Das Ev. Marci, übersetzt und erklärt, z. d. St. bemerkt, dass in D die Worte *τῇ θαλάσσῃ* fehlen,

In U_1 ist nun wohl nur von der grossen Meeresstille die Rede gewesen, die auf Grund der Drohung Jesu entsteht (so Mt), in U_2 aber noch der Vollständigkeit halber zuvor von der Beruhigung des Windes, denn nicht nur das Meer, sondern auch der Wind ist ja von Jesus bedroht worden. Lc denkt allerdings als Subjekt des *παύεσθαι* (Übers.-Var. zu *κοπάζειν* bei Mc) sowohl den Wind wie die Wasserwoge und weist dann noch besonders auf die Meeresstille hin, die speziell als eine grosse zu bezeichnen, wie es in seiner Quelle offenbar der Fall war (vgl. Mt Mc), er wohl für überflüssig erachtet hat.

Auch die Worte des Vorwurfs, den die Jünger aus dem Munde Jesu hören müssen, verkürzt Lc, indem er die rhetorische Frage nach dem Grunde ihrer Feigheit (Mt *τί δειλοί ἐστε;* Mc, verstärkend, *τί δειλοί ἐστε οὕτως*) fortlässt. Im übrigen spricht Jesus bei ihm gleichwie bei Mc den Jüngern den Glauben überhaupt ab,[1]) während sie bei Mt nur als Kleingläubige von dem Heiland bezeichnet werden. Vielleicht liegt darin gar nicht einmal eine bewusste Abschwächung seitens des ersten Evangelisten, sondern es drängt sich ihm hier nur unwillkürlich ein Ausdruck auf, den er sonst mehrfach in seinem Evangelium verwendet. Vgl. 6, 30, 14, 31; 16, 8.

Da wir nun hier mehrfach in dieser Erzählung den Text des ersten Evangelisten als sekundär im Vergleich zu dem seiner Seitenreferenten betrachten mussten, so könnte auch die den Abschluss der Geschichte bildende Frage nach dem Wesen des, dem Stürme und Meer gehorchen, erst von ihm den „Menschen“ im allgemeinen in den Mund gelegt worden sein, während in U (vgl. Mc und Lc) die Jünger also fragen. Und man könnte auch darin einen Abschwächungsversuch seitens des Mt erblicken, der, wie er die Jünger nicht als

---

so dass hiernach die Drohung nur an den Wind gerichtet wäre. D setzt die Worte schon vor, statt erst hinter *εἶπεν*, als zweites entferntes Objekt zu *ἐπετίμησεν*. Es liegt darin eine Assimilation an den Text der Seitenreferenten. Das *σιώπα, πεφίμωσο* gilt dann Wind und Meer.

1) D liest allerdings bei Mc nicht *πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* sondern *οὔπω ἔχετε πίστιν;* Vielleicht liegt darin eine spätere Abschwächung, wie D auch in der vorangehenden Frage: was seid ihr so feige? das *οὕτως* fortlässt.

direkt ungläubig, so auch nicht als direkt verständnislos dem Wesen Christi gegenüber erscheinen lassen wollte. Aber wie sollte der Evangelist hier auf die ἄνθρωποι gekommen sein, von denen vorher in der ganzen Geschichte nicht die Rede war? Jesus hat sich doch durch seine Überfahrt den Blicken einer ihn in Anspruch nehmenden Volksmenge entzogen! Nun berichtet allerdings Mc von der Existenz von Begleitschiffen, die mit dem Herrn an das Ostufer des Sees hinüberfuhren. Mt habe nun, nimmt man an, in seiner Quelle, für welche man dann unseren griechischen Mc hält, diese Notiz gelesen und in der angegebenen Weise am Schlusse seiner Geschichte verwertet. Wenn aber der erste Evangelist auf diese Bemerkung seiner Vorlage wirklich in derartiger Weise Bezug genommen haben sollte, wie es in der Quelle selbst noch nicht der Fall war, so würde er doch wohl zunächst jene Notiz selbst reproduziert haben! Das ist aber nicht geschehen. Ich glaube daher, dass die Sache sich einfach so verhält, dass Mt hier U_1 getreu wiedergibt, während der Mc-Lc-Text auf einer Korrektur in U_2 beruht. Der Verfasser von U_1 registriert hier nur das allgemeine Urteil der Leute, die von dieser wunderbaren Überfahrt Kunde erhielten. U_2 nahm aber an dieser nicht recht motivierten Bezugnahme auf beliebige Menschen Anstoss und legte daher die Worte denen in den Mund, die die Überfahrt selber mitgemacht hatten, den Jüngern Jesu.

Die Stimmung der hier Redenden bezeichnet Mt mit Verwunderung, Lc, wohl auf Grund einer Erweiterung von U_2, als Furcht und Verwunderung. Auch Mt 9, 8 u. Parall. scheint U_2 auf diese doppelte Bezeichnung der Stimmung der Augenzeugen eines Wunders Wert zu legen, Erstaunen und Furcht. In U_1 war auch dort wohl nur ein Verbum genannt, und zwar ein solches, das Furcht bezeichnete. Mc begnügt sich an beiden Stellen mit nur einer Benennung: dort Erstaunen, hier Furcht. Allerdings fügt er zu ἐφοβήθησαν noch verstärkend φόβον μέγαν hinzu. Vgl. Jon. 1, 10 LXX (Dalman). — Mit der Änderung des Subjekts der folgenden Worte wird es zusammenhängen, dass bei Mt die Leute ganz im allgemeinen über den Eindruck sich äussern, den sie empfangen haben, während bei Mc und Lc die Jünger „zu einander" reden. In den Worten selbst

haben wir die Übers.-Varr. *τίς ἄρα* Mc Lc, *ποταπός* Mt. In der Erwähnung der Winde im Plur. geht hier Lc mit Mt, während wir bei Mc den Sing. lesen. Den Ausdruck „Meer“ als Objekt der gebieterischen Bedrohung Jesu vermeidet der dritte Evangelist auch hier, gleichwie im vorhergehenden Verse, und schreibt dafür: Wasser, in Verkürzung des dort gebrauchten Ausdrucks Wasserwoge. Zugleich formt er den Satz, der das Wunder schildert, etwas anders, um die in diesem sich geltend machende Aktivität Jesu noch unmittelbarer hervortreten zu lassen. Er schreibt nicht: Winde und Wasser gehorchen ihm, sondern: Winden und Wasser gebietet er. Die weiteren Worte *καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ* werden wohl, wie cod. B und die wertvolle Minuskel 700, in denen sie fehlen, zeigt, als Glosse aus den Parallelen zu betrachten sein. Vgl. Blass z. d. St. in seiner Ausgabe der forma Romana.

Die Heilung des gerasenischen Besessenen.

Mt 8, 28—34. Mc 5, 1—20. Lc 8, 26—39.

Diese Geschichte ist im ersten Evangelium erheblich kürzer erzählt, als in den beiden anderen. Das zeigt sich schon in den einleitenden Worten. Mt schreibt: *καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν . . . . ὑπήντησαν αὐτῷ κτλ.* Wenn er hier die Darstellung in U_1 getreu wiedergibt, so hat U_2 zunächst gleichfalls die Ankunft am Ostufer konstatiert[1]) und dann fortgefahren: und als er aus dem Schiffe stieg, da begegnete ihm u. s. w. Vgl. Mc und Lc.[2])

Das Ziel der Überfahrt ist bei Mt und Mc zunächst in

---

1) Dementsprechend, dass in U_2 unmittelbar vorher von den Jüngern Jesu die Rede war, wird auch hier zugleich an sie gedacht und die Ausdrucksweise daher pluralisch gewesen sein, vgl. bei Mc *ἦλθον* und bei dem hier zur Veranschaulichung freier übersetzenden Lc *κατέπλευσαν*.

2) Mc: *καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς* (Zusatz des Mc!) *ὑπήντησεν* (oder *ἀπήντησεν* A *Π* u. a.) *αὐτῷ κτλ.* Lc übersetzt hier in besserem Griechisch, indem er den vor dem folgenden *αὐτῷ* unregelmässigen gen. abs. *ἐξελθόντος αὐτοῦ* vermeidet, sei es nun, dass man *ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ* oder mit D *καὶ ἐξῆλθον καὶ ὑπήντησαν αὐτῷ* liest. Doch kommen auch bei Lc der marzinischen entsprechende Konstruktionen vor, z. B. 15, 20.

allgemeinerem Ausdruck: *εἰς τὸ πέραν* (*τῆς θαλάσσης*) und dann durch genauere Angabe des Landstrichs *εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν*, oder wie sonst der Eigenname gelautet haben mag, bestimmt. Lc hat die umgekehrte Reihenfolge, indem er nach Nennung der betr. *χώρα* von ihr schreibt: *ἥτις ἐστὶν ἀντίπερα* (Übers.-Var. zu *πέραν*) *τῆς Γαλιλαίας*.

Was nun jene Leute angeht, in deren Lande sich die folgenden Ereignisse abspielen, so wird ihr Name sowohl in den verschiedenen Evangelien als auch bei den verschiedenen Texteszeugen jedes einzelnen Evangeliums verschieden überliefert. Vgl. Merx, a. a. O. z. d. St. Die Lesart *Γεργεσηνῶν* wird als Konjektur des Origenes ausscheiden, auch für den Lc-Text, in welchem z. B. Tischendorf und Gebhardt auf Grund von ℵ L X Ξ cop arm aeth syr^{hier} Epiph u. a. sie für authentisch halten. Vielmehr dürfte bei Lc wie Mc *Γερασηνῶν* und bei Mt *Γαδαρηνῶν* zu lesen sein.[1]) Auch hier werden die drei Evangelien ein Spiegelbild der Ausdrucksweise von U_1 und U_2 geben. U_1 nennt das Land der Gadarener, der Bewohner des $1^1/_4$ geographische Meilen vom Seeufer entfernten Gadara. U_2 hat das offenbar grössere und bekanntere, aber sechsmal so weit entfernte, und daher hier schwerlich ursprünglich gemeinte Gerasa dafür eingesetzt. Diesen Namen mit dem des modernen, am Ufer gelegenen Khersa zu identifizieren, haben wir keinen genügenden Anhaltspunkt.

Eine merkwürdige Differenz der Berichterstattung besteht nun darin, dass wir in der kürzeren Darstellung, bei Mt, zwei Besessene finden, die Jesu begegnen, bei den ausführlicher erzählenden Seitenreferenten nur einen.

Man erklärt diese „Verdoppelung" bei dem ersten Evangelisten häufig daraus, dass er hier zwei Erzählungen in eine zusammengezogen habe: er hat nämlich die Geschichte von der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum Mc 1, 21—28 nicht gebracht, und als Ersatz dafür, nimmt man an, lässt er den dort erwähnten Besessenen seinem Leidensgefährten in den gadarenischen Grabhöhlen Gesellschaft leisten. Auch will man beobachtet haben, dass Mt zwei Geschichten

---

1) So auch J. Weiss, Das älteste Ev. S. 186[1].

von Blindenheilungen zusammenziehe, Mc 8, 22—26 und Mc 10, 46—52; so berichtet er denn auch hier statt von einem von zwei Kranken, die geheilt werden. Nur schade, dass er die Heilung zweier Blinden zweimal berichtet, 9, 27—31 und 20, 29—34. Da wäre es doch sehr auffällig, wenn er zwei Geschichten in eine zusammenziehen wollte, und doch in grosser Zerstreutheit die zusammengezogene Geschichte zweimal berichtete, wobei es dahingestellt bleibe, ob die Berichterstattung im einzelnen eine solche Annahme möglich oder wahrscheinlich mache. Was setzt das für ein willkürliches Umspringen mit der geschichtlichen Überlieferung voraus, wenn der erste Evangelist derart Geschichten kombiniert hätte, also in unserem Falle den Besessenen, der in der kapharnaitischen Synagoge sich störend bemerkbar gemacht hat, in eine ganz andere Situation versetzt haben sollte! Auch berichtet doch Mt an verschiedenen Orten, wie 4, 24; 8, 16, gleich den anderen Evangelisten, von zahlreichen Dämonenaustreibungen Jesu summarisch, ohne die einzelnen genau zu erzählen. Was hatte er dann für ein Interesse, selbst wenn er eine derartige Geschichte überging, doch hinterher, als er eine andere Dämonenheilung ausführlicher schilderte, statt von einem von zwei Kranken zu reden?[1])

Die Annahme einer derartigen Kombination bei Mt ist noch ein Residuum jener falschen Methode historischer Auffassung, die im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts blühte, nach welcher man die evangelischen Berichterstatter willkürlich und souverän mit dem überlieferten Stoffe schalten und walten liess, eine gänzlich ungeschichtliche Auffassung, die wenigstens bezüglich der synoptischen Evangelien jetzt doch im wesentlichen als überwunden gelten darf und vielleicht auch noch einmal bezüglich des vierten Evangeliums als überwunden gelten wird. Die evangelischen Berichterstatter fühlen sich nicht als Herren, sondern als Knechte der Überlieferung, — mag sich dieselbe auch mit der Zeit, ohne dass es ihnen zum klaren Bewusstsein gekommen ist, unter der Konkurrenz der ver-

---

1) Vgl. auch die Heilungen einzelner Dämonischer, wie in 9, 33; 12, 22; 15, 28; 17, 18.

schiedenartigsten psychologischen Bedingungen an manchen Punkten umgestaltet haben.

Wie sich positiv diese Differenz in der Zahlangabe erklären mag, können wir erst im weiteren Verlauf der Besprechung unserer Geschichte ersehen. Bei Mt heissen übrigens die beiden Dämonischen *δύο δαιμονιζόμενοι*, bei den beiden Seitenreferenten ist der eine Besessene zunächst als *ἄνθρωπος* (Mc), resp. *ἀνήρ* (Lc) eingeführt, was wohl auf eine entsprechende Ausdrucksweise in U_2 schliessen lässt. Die Besessenheit bezeichnet dann Mc durch ein zugefügtes *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*, Lc in wieder anderer Übersetzung durch die Worte *ἔχων δαιμόνια*, indem er zugleich hier schon die erst V. 30, parallel Mc V. 9, ausdrücklich gebrachte Notiz benutzt, nach welcher in den einen Dämonischen eine grosse Menge unreiner Geister gefahren waren.

Bei Mt heisst es näher von den beiden Jesu Begegnenden: sie kamen aus den Gräbern heraus. Das *ἐκ τῶν μνημείων* hat seine Parallele wohl auch bei Mc,[1]) während das *ἐξερχόμενοι* allein bei Mt sich findet, wie ja auch sonst manche Partizipialformen von *ἔρχεσθαι* oder einem seiner Komposita, die Mt noch auf Grund der aramäischen Quelle U_1 bringt, bei beiden oder einem der beiden griechischen Seitenreferenten als überflüssig fortgelassen worden sind. Dass der Kranke in Grabhöhlen sich aufhielt, scheint U_2 noch in einem besonderen Satze zum Ausdruck gebracht zu haben, vgl. Mc V. 3a: *ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν*, Lc V. 27 Schluss: *καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ ἔμενεν, ἀλλ' ἐν τοῖς μνήμασιν*, weshalb sich Lc offenbar veranlasst gesehen hat, bei der ersten Erwähnung des Dämonischen der Grabhöhlen, aus denen er kam, nicht zu gedenken, sondern ihn einfach als einen Mann aus der Stadt einzuführen.

Es folgt nun bei Mt die Beschreibung der Dämonischen, dass sie sehr bösartig waren, so dass niemand imstande war, auf jenem Wege, der an den Grabhöhlen vorbeiführte, an ihnen

---

1) In syr^{sin} fehlen allerdings die Worte. Sie sind hier vielleicht mit Rücksicht auf V. 3^a gestrichen, falls man sie nicht mit Wellhausen z. d. St. als Glosse aus Mt betrachtet. Es fällt in der Tat auf, dass hier *μνημεῖον*, hinterher aber zweimal *μνῆμα* von Mc gebraucht ist. Mc kann aber auch im Ausdruck abgewechselt haben. 6, 29; 15, 46; 16, 2 ff. steht *μνημεῖον*.

vorüberzugehn. Die ersten Worte *χαλεποὶ λίαν* könnten an sich als kurze Zusammenfassung der ausführlichen Schilderung gedeutet werden, die Mc V. 3—5 Lc V. 27 und 29 von dem Gebaren des Besessenen entwerfen. Aber es wäre doch sehr merkwürdig, wenn Mt einerseits jene Schilderung verkürzt und doch in den Worten *ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης* einen Zug beigefügt haben sollte, den die Seitenreferenten nicht bringen. Viel wahrscheinlicher ist es, dass hier bei Mc und Lc eine Darstellung zu Grunde liegt, wie etwa die matthäische oder eine noch kürzere. Nachdem ursprünglich die Wildheit der Dämonischen überhaupt nicht näher oder nur in der Wirkung geschildert war, die sie auf andere ausübte, fühlte man sich veranlasst, vielleicht auf Grund anderweitiger Tradition, von dem Verhalten der resp. des Besessenen selber näheres mitzuteilen. Und zwar wird das zunächst in U_2 etwa in der Weise, wie es uns bei Lc aufbehalten ist, geschehen sein, indem zunächst von seiner Verachtung menschlicher Sitte und menschlicher Gesellschaft berichtet wurde, vgl. Lc V. 27b, und hinterher noch von seinen Tobsuchtsanfällen und den vergeblichen Versuchen, ihn zu bändigen, vgl. Lc V. 29. Bei Mc erscheinen diese beiden an verschiedenen Stellen stehenden Schilderungen V. 3—5 vereinigt und mit neuen Zügen bereichert. Offenbar zeigt hier der zweite Evangelist eine jüngere Form der Darstellung als Lc. Denn es ist viel wahrscheinlicher, dass ein später Schreibender Zusammengehöriges, das in seiner Quelle an getrennten Orten zu lesen war, mit einander verbindet, als dass er es umgekehrt ohne zwingende Gründe auseinander reisst, wenn es vorher zusammen stand. Nun wird Lc direkt als Quelle des Mc nicht in Betracht kommen, wohl aber ein beiden gemeinsames Evangelium, an welches sich Lc in diesem Falle enger angeschlossen hat als der zweite Evangelist. Wie anderseits Mt zeigt, stellt auch diese Mc-Lc-Vorlage noch nicht die älteste uns erreichbare Form der Berichterstattung dar. Auch hier also bewährt sich unsere Quellenkonstruktion.

Im einzelnen ist zu bemerken. Die lukanischen Worte *χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον* haben bei Mc keine Parall. Es muss daher dahingestellt bleiben, ob bereits U_2 den ent-

sprechenden Passus enthielt. Die nähere Zeitbestimmung χρόνῳ ἱκανῷ klingt allerdings spezifisch lukanisch, vgl. z. B. πολλοῖς χρόνοις V. 29, χρόνους ἱκανούς 20, 9. In der Schilderung der Tobsuchtsanfälle und der vergeblichen Fesselungsversuche (Übers.-Varr. Lc V. 29. δεσμεύειν, Mc V. 4 δεῖν) ist der zweite Evangelist der ausführlichere. So wird anschaulicher als bei Lc geschildert, wie er durch Abzerren der Hand und Zerreiben der Fussfesseln immer wieder sich zu befreien wusste, wie er dann schreiend und durch Steine sich selbst verwundend in den Gräbern und Bergen[1]) sein Wesen trieb. Auch an den für Mc so charakteristischen Häufungen der Ausdrucksmittel, wie der Negationen in V. 3: οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς und der Zeitbestimmungen, διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας V. 5, ja an direkten Wiederholungen fehlt es nicht, vgl. V. 3b .... οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι mit dem Schlusse von V. 4 καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι.

Im ersten Evangelium heisst es dann in aller Kürze weiter: καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες, und es folgt die Apostrophe der beiden Dämonischen an Jesus. In den andern Evangelien ist die Darstellung wiederum breiter und anschaulicher. Dem ἰδού des Mt entspricht hier, von dem Besessenen ausgesagt, ein ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν. Der Kranke bezeugt ihm seine Verehrung, indem er vor ihm niederfällt (προςεκύνησεν αὐτῷ Mc, προςέπεσεν αὐτῷ Lc, Übers.-Varr.), wie er denn auch in seiner Anrede als Bittender erscheint, wovon der Mt-Bericht noch nichts ahnen lässt, vgl. oben S. 86 f. Bei seinen Worten wird ferner die φωνὴ μεγάλη hervorgehoben, mit welcher sie gerufen werden, daneben aber auch noch, wie bei Mt, das Verbum κράζειν (Mc), resp. ἀνακράζειν (Lc) von ihm gebraucht. Ich habe es wohl nicht nötig, besonders zu betonen, dass

1) Den Bergen hier entsprechen bei Lc V. 29b einsame Gegenden (ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρήμους). Auch Mt 18, 12 entspricht τὰ ὄρη bei Lc 15, 4 ἡ ἔρημος. Ferner ist daran zu erinnern, dass als Stätte der einsamen Gebete Jesu in den Evv. bald ein Berg (Mt 14, 23 Mc 6, 46 Lc 6, 12), bald eine einsame Gegend erscheint, Lc 5, 16. Es ist daher die Vermutung berechtigt, dass beide Ausdrucksweisen auf ein aram. Wort zurückgehn. Sollte es טורא sein, das sowohl Berg wie freies Feld nach Dalmans aramäischem Lexikon bezeichnet?

ich diese Züge der Berichterstattung, die ein plus des Mc-Lc-Textes im Verhältnis zu dem des Mt darstellen, auf U_2 zurückführe, das durch sie seine Vorlage U_1 erweitert hat.

Mc hat seinerseits auch hier noch ein neues Moment zugefügt. Nach seiner Auffassung erblickt der Besessene Jesum schon von weitem und läuft dann sogleich herbei. Offenbar dient auch dieser Zug zur maior gloria Christi. Die Verehrung des Besessenen für den Herrn soll schon durch dieses Herbeilaufen bezeichnet werden. Freilich hat Mc bereits V. 2 berichtet, dass Jesu sogleich, als er das Schiff verliess, der Kranke aus den Gräbern entgegenkam. An ein Herbeilaufen aus der Ferne wird hier schwerlich ein Leser denken. Und auch wenn man es durch das *ἀπαντᾶν* nicht gerade für ausgeschlossen erachtet, so fällt es doch auf, dass Mc V. 6 noch einmal in genauerer Bestimmung auf diese Begegnung zurückgreift, — eine von den zahlreichen marcinischen Umständlichkeiten der Darstellung, die sich in der Regel da einstellen, wo der Evangelist seine Vorlage nicht bloss übersetzt, sondern zugleich zu erweitern bestrebt ist.

Was nun die Anrede selber anlangt, so entspricht dem *τί ἡμῖν καὶ σοί* bei Mt ein *τί ἐμοὶ καὶ σοί* der Seitenreferenten. Diese Differenz hängt jedenfalls damit zusammen, dass statt der zwei Dämonischen bei Mc und Lc nur einer auftritt. Freilich hätte der Plur. *ἡμῖν* auch bei diesen Berichterstattern einen guten Sinn ergeben, da sich ja hinterher herausstellt, dass der eine Kranke von einer ganzen Legion unreiner Geister besessen ist. Aber der Verf. von U_2 wollte offenbar dieser späteren Enthüllung noch nicht vorgreifen und hat daher den Plur. in den Sing. geändert. Die Anrede an Jesus hat in U_1 wohl nur Gottessohn gelautet, in U_2 umständlicher und feierlicher: Jesus, Sohn des höchsten Gottes. Hiernach kennt also der Dämonische nicht nur die messianische Würde, sondern auch den Personnamen Jesu.[1])

An das ablehende *τί ἡμῖν καὶ σοί* schliessen die Dämo-

---

1) Sollte allerdings das *Ἰησοῦ* in den Lc-Text erst später eingekommen sein, — es fehlt in D u. a. — so werden wir diese Anrede erst auf Rechnung des Mc setzen dürfen.

nischen bei Mt nun die vorwurfsvolle Frage an: „Bist du (hierher)[1]) gekommen, vor der Zeit uns zu quälen, d. h. vor der endgültigen Aufrichtung der Gottesherrschaft, bei der wir ja so wie so vor dir weichen müssen?" In U_2 ist diese trotzige Frage, deren Inhalt der Verf. auch vielleicht für seine Leser nicht ohne weiteres als verständlich erachtete, durch eine demütige Bitte ersetzt worden, die allerdings zu dem herausfordernden „Was habe ich mit dir zu schaffen?" nicht ganz zu passen scheint. Lc: ich bitte dich, quäle mich nicht. Mc, noch verstärkend: ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht.

Wenn es nun bei allen drei Berichterstattern so scheint, als ob die Dämonen von sich aus, ohne dass Jesus die Absicht sie auszutreiben, kundgegeben hat, ihn zuerst anreden, so trifft das doch in Wirklichkeit nur für das erste Evangelium zu. Denn bei Mc und Lc wird hinterher noch, durch γάρ an das Vorhergehende angeknüpft, der Austreibungsbefehl berichtet, bei Lc in Form eines von παρήγγελλεν abhängigen Infinitivs, bei Mc in der der Quelle U_2 wohl näher stehenden Weise der direkten, von ἔλεγεν abhängigen Rede. Selbst wenn man die Worte mit B. Weiss übersetzt: er stand nämlich in Begriff zu sagen, resp. zu gebieten usw., so klappen sie doch in auffälliger Weise nach, und auch B. Weiss bemerkt z. d. St.: „Jedenfalls zeigt diese nur etwas ungeschickt nachgebrachte Erläuterung, wie dieselbe einer fertigen Erzählungsform eingefügt ist, die mit dem Aufschrei des Dämonischen begann." Aber es ist mir sehr fraglich, ob die Imperfekta (ἔλεγεν und παρήγγελλεν) nicht einfach in aoristischem Sinne zu nehmen sind, wie so oft in den Synoptikern, entsprechend der ja mehrfach im hellenistischen Griechisch zu beobachtenden Vermischung der feineren Unterschiede im Gebrauch der Tempora, die das klassische Griechisch auszeichnet. Dann ist diese nachträgliche Notiz nur noch auffallender, da die Dämonen nicht sogleich ausfahren, sondern vorerst noch eine Unterredung zwischen ihnen und Jesus folgt. Sie erklärt sich eben nur aus dem Bestreben von U_2, die Apostrophe des Dämonischen an Jesus, die Bitte um Verschonung, wenigstens hinterher, da sich vorher keine

---

1) Das ὧδε ist vielleicht — vgl. Blass z. d. St. — zu streichen.

rechte Gelegenheit dazu bot, zu motivieren. Auch die weiteren Worte des Verses 29 bei Lc, die sich noch einmal mit dem anormalen Gebaren des Kranken beschäftigen, hinken nach, wie wir bereits sahen, und werden zuerst von dem hier ausnahmsweise keine geschickte Hand verratenden Verf. von U_2 in den Zusammenhang der Erzählung eingefügt worden sein.

Im folgenden haben nun die Verse 9 und 10 bei Mc sowie 30 und 31 bei Lc wiederum keine Parall. bei Mt. Es fehlt also die Frage Jesu nach dem Namen des Besessenen und die eigentümliche Antwort, die er darauf erhält, es fehlt die Bitte des Dämonischen, die Dämonen nicht ausser Landes, resp. in die *ἄβυσσος* zu senden. Bleiben wir zunächst bei dem zweiten Punkte, so fällt bei Mc und Lc auf, dass hinterher nochmals eine Bitte der Dämonen an Jesus berichtet wird, in welcher dieselben es positiv aussprechen, wo sie zu verbleiben wünschen, nämlich in einer in der Nähe weidenden Herde unreiner Säue, Mc V. 12 Lc V. 32. Dieses zweite Ersuchen hat seine Parall. auch bei Mt V. 31. Vergleicht man beide Bitten mit einander, so fällt zunächst, wenigstens bei Mc auf, dass zuerst der Besessene für die Dämonen bittet V. 10, und nachher die Dämonen selber für sich bitten. Vor allem muss man sich aber fragen, wenn man die betr. Verse bei Mc (V. 10—12) und Lc (V. 31 und 32) jedesmal hintereinander liest, warum drücken sich die Berichterstatter nicht einfacher aus, indem sie beide Bitten in eine zusammenziehen, nach welcher die Dämonen nicht irgend wohin weitweg, sondern in die nahe Schweineherde zu fahren wünschen. Auch hier löst sich das Rätsel durch den Blick auf Mt, der uns zeigt, dass Mc V. 10 und Lc V. 31 einer späteren Ergänzung angehören. Als solche wird denn auch das Gespräch über den Namen des Dämons zu beurteilen sein.

Da dasselbe bei Mt fehlt, so hinterlässt der ganze Bericht bei ihm entschieden den Eindruck, dass jeder Dämonische nur von einem Dämon besessen gewesen. Und sofern dieser Bericht der ältere ist, wird schon U_1 die Sache in der Tat so angesehen haben. Nun war aber das Merkwürdige berichtet, dass diese beiden Dämonen in eine Sauherde gefahren sein und den Tod aller Säue verschuldet haben sollten. Das war offenbar

ein viel zu grosser Effekt für eine so geringe Ursache; anders, wenn eine grosse Schar solcher Geister diese vernichtende Wirkung ausübte. So wird sich die in Mc V. 9 und Lc V. 30 erhaltene Überlieferung von U_2 erklären, nach welcher der Dämonische von einer ganzen Legion unreiner Geister besessen war und auf die Frage Jesu nach seinem Namen eine diesbezügliche Antwort erteilte.

War nun aber auf diese Weise in der Vorstellung von U_2 die Zahl der Dämonen fast bis ins Ungemessene vervielfältigt, so fehlte anderseits jedes Interesse der Tradition an zwei Individuen, die die Behausung dieser Geisterlegion gebildet haben sollten. So schmolzen hier zwei Figuren zu einer zusammen, was ja um so leichter geschehen konnte, als in der Quelle diese beiden in keiner Weise durch besondere Individualisierung von einander unterschieden waren.

Im einzelnen ist zu bemerken. Übers.-Varr.: *ἐπηρώτα* Mc V. 9, *ἐπηρώτησεν* Lc V. 30, ebendaselbst *τί ὄνομά σοι* Mc, *τί σοι ὄνομά ἐστιν* Lc. Den der Quelle wohl näher stehenden Worten der direkten Rede bei Mc *ὅτι πολλοί ἐσμεν* entspricht bei Lc die erklärende Notiz des Berichterstatters *ὅτι εἰςῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν*. Die Dämonen bilden dann auch bei Lc V. 31, zugleich in Übereinstimmung mit V. 32, das Subjekt der an Jesus gerichteten Bitte (*παρεκάλουν*), während Mc, wohl in engerem Anschluss an die Quelle, den Kranken selber als Subjekt bezeichnet (*παρεκάλει*). Vgl. oben S. 209.

Der aramäische Charakter der hier von Mc und Lc benutzten Quelle zeigt sich uns in der merkwürdigen Variante Mc V. 10^b Lc V. 31^b. Die Worte *ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ* bei Mc und *ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς ἀπελθεῖν* bedeuten ja dasselbe und gehn sicher auf den gleichen Ausdruck der Quelle zurück, mag nun Mc oder Lc freier übersetzt haben. Wie steht es nun aber mit den Angaben *ἔξω τῆς χώρας* bei Mc und *εἰς τὴν ἄβυσσον* bei Lc? Nach Lc wollen die Dämonen nur nicht in die Tiefe, die Unterwelt, den Strafort für böse Geister,[1]) hinabsteigen müssen, nach Mc wollen sie nicht einmal das Land verlassen, in dem sie sich befinden. Die Darstellung des Lc macht

1) Vgl. Buch Henoch 10, 1 ff.

den altertümlicheren Eindruck, sofern hier auf einen bestimmten jüdischen Volksglauben Bezug genommen scheint. Warum hat hier dann Mc geändert und zwar in so eigentümlicher Weise? Die Antwort gibt uns Nestle, Philologia sacra S. 22 f., indem er auf eine aramäische Vorlage zurückgeht, in welcher *εἰς τὴν ἄβυσσον* mit לתהומא wiedergegeben sei. Mc hat dafür לתחומא „an die Grenze" gelesen, mit Verwechselung der Buchstaben ה und ח. Wenn jemand an die Grenze gebracht wird, so hat das doch in der Regel den Sinn, dass er über die Grenze abgeschoben werden soll. So hat Mc den Text, „dass er sie nicht an die Grenze senden möge" in etwas freier Weise mit *ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας* übersetzt. — Auf ein Missverständnis eines aramäischen Wortes glaubt Nestle auch im nächsten Verse zu stossen, in welchem wir auch im ersten Evangelium wieder eine Parallele haben. Es ist hier bei allen drei Berichterstattern von einer Schweineherde die Rede, nur bezüglich der Entfernung, in welcher sie weidet, widersprechen sich die Angaben. Mc und Lc gehn hier im wesentlichen zusammen: *ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει* Mc, *ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει* Lc, also in der Nähe, befindet sich die Herde. Bei Mt lesen wir dafür auffallenderweise *μακρὰν ἀπ' αὐτῶν*. Die Negation vor *μακράν* in einer Reihe lateinischer Handschriften beseitigt zwar den Anstoss am Texte, ist aber gerade deshalb, obgleich sie Blass für authentisch hält, als späteres Einschiebsel zu betrachten. Aus welchem Grunde sollte das *οὐ* in der Mehrzahl der Handschriften fortgefallen sein? Wie kam dann aber Mt dazu, hier das Fernsein der Schweineherde zu betonen? Die ganze Szene spielt offenbar in der Nähe des Seeufers (gegen Dalman a. a. O. S. 52). Das geht daraus hervor, dass nachher die ganze Herde sich in den See stürzt. Nach Nestle, a. a. O. S. 23 soll nun *ἐν* resp. *πρὸς τῷ ὄρει* לְטוּרָא, *μακράν* dem syrischen לְטַוְרָא entsprechen. Es würde sich also um verschiedene Vokalisation ein und desselben Wortes handeln. Die erstere würde den ursprünglichen Sinn wiedergeben.

Es wäre aber doch sehr auffällig, dass der erste Evangelist das Wort in der angegebenen Weise missverstanden haben sollte. Dazu kommt, dass לְטַוְרָא in der Bedeutung: in der

Ferne im Aramäischen jedenfalls nicht belegt ist, mag es im Syrischen in diesem Sinne vorkommen oder nicht. Ich glaube, man kann die Differenzen der Ausdrucksweise auch erklären, ohne ein Missverständnis des einen Evangelisten annehmen zu müssen.

Dass im Mt-Evangelium betont ist, dass die Schweineherde in der Ferne weidet, hat seinen guten Sinn: es soll dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass der Herr in irgend welche Berührung mit diesen unreinen Tieren nicht gekommen ist. Es kommt hier die ja auch sonst zu beobachtende Auffassung von U_1 zur Geltung, nach welcher sich Jesus im grossen und ganzen in dem Rahmen des gesetzesstrengen Judentums bewegt hat. Den heidenchristlichen Lesern von U_2 wäre dieses „in der Ferne“ unverständlich geblieben, so wurde es von dem Verfasser dieser Bearbeitung des Urevangeliums gestrichen und die Szenerie näher so beschrieben, dass die Schweine an einem Berge (Mc πρὸς τῷ ὄρει, Lc ἐν τῷ ὄρει Übers.-Varr.) weideten. Erfolgte doch schon in U_1 hinterher der Tod der ganzen Herde dadurch, dass sie von oben herab ins Meer stürzte und ertrank.

Von sonstigen Differenzen der Ausdrucksweise ist zu konstatieren, dass Mt und Lc von einer Herde vieler (Mt πολλῶν, Lc ἱκανῶν)[1]) Schweine, Mc lieber von einer grossen Schweineherde redet, und dass bei Lc die Schweine, bei den Seitenreferenten die Herde als weidende erscheinen. Es folgt bei allen drei Berichterstattern die Bitte (Mt παρεκάλουν, Mc Lc παρεκάλεσαν) der Dämonen, in die Schweine fahren zu dürfen. Diese Bitte ist bei Mt eingeleitet mit den Worten εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς. Schon die erste Anrede der Dämonen an Jesus setzte ja bei diesen den Glauben voraus, dass er sie austreiben würde; hier ist der nämliche Gedanke direkt von ihnen ausgesprochen, freilich nur in hypothetischer Form, denn einen direkten Austreibungsbefehl Jesu (wie bei Mc V. 8 und Lc V. 29) haben wir ja bei Mt nicht gefunden. Statt ἀπόστειλον liest Mc πέμψον (Übers.-Var.). Bei Lc haben wir hier wieder wie V. 29 in-

1) Übers.-Varr. — ἱκανός wird auch sonst bei Lc häufiger gebraucht, vgl. vorher V. 27, ferner 7, 11; 20, 9; 23, 9. — D c 49 lassen freilich ἱκανῶν an unserer Stelle ganz aus.

direkte Rede, und zwar wird mit D c syr^{sch} syr^{hr} (ähnlich syr^{cu} und einige it codd) einfach ἵνα εἰς τοὺς χοίρους εἰςέλθωσιν hinter παρεκάλεσαν αὐτόν zu lesen sein. Erst später ist dann das als hart empfundene ἵνα εἰςέλθωσιν erweitert zu ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰςελθεῖν, wohinter freilich das καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς sich nicht sehr gut macht. In U_1 wird die Bitte gelautet haben: Schicke uns in die Schweineherde. U_2 wird noch erläuternd hinzugesetzt haben: damit wir in sie eingehn. So Mc, während Lc sich allein an den zweiten Satz gehalten zu haben scheint.

Nun erst erfolgt bei Mt der eigentliche Austreibungsbefehl: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑπάγετε. Bei den beiden Seitenreferenten ist dieses Gebot schon früher ergangen, so dass sie hier — offenbar auf Grund von U_2 — nur berichten können, dass sich Jesus ihrer Bitte willfährig zeigt. καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς schreibt Lc und nach gewöhnlicher Lesart auch Mc, während D c ff^2 den vermutlich ursprünglicheren Text darbieten: καὶ εὐθέως (κύριος) Ἰησοῦς ἔπεμψεν αὐτοὺς εἰς τοὺς χοίρους. Die unreinen Geister (Mc τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, Lc τὰ δαιμόνια, Mt hatte schon im Verse vorher das Subjekt οἱ δαίμονες[1]) gesetzt) fahren aus, gehn (Mt ἀπῆλθον, Mc Lc εἰςῆλθον) in die Säue, und — bei Mt ist noch das altertümliche ἰδού zu lesen — die (ganze)[2]) Herde stürzt sich vom Bergabhang hinab in den See (Mt Mc εἰς τὴν θάλασσαν, Lc εἰς τὴν λίμνην). Während es nun bei Mt einfach heisst, sie sterben in den Wassern, ist bei den Seitenreferenten die Todesart näher bestimmt als Ertrinken, eigentlich Ersticken (πνίγεσθαι). Auch hier ist offenbar der unbestimmtere Ausdruck des Mt der ältere, U_1 entsprechende. Seiner Näherbezeichnung ἐν τοῖς ὕδασιν entspricht bei Mc ἐν τῇ θαλάσσῃ, bei Lc nichts.

Mc bietet uns noch eine ungefähre Angabe der Anzahl der Schweine, sie ist ungemein hoch: ὡς δισχίλιοι. Doch ist zu bedenken, dass schon nach der Tradition von U_2 die Schar der Dämonen, die den Kranken besessen hatte, eine Legion beträgt, somit würden also in jede Sau zwei bis drei

---

1) Bemerke die drei verschiedenen Ausdrucksweisen.

2) πᾶσα hier nur bei Mt; wohl Zusatz des ersten Evangelisten.

unreine Geister gefahren sein. Die Seitenreferenten werden in ihren Quellen diese Zahlangabe noch nicht gelesen haben, andernfalls hätten sie sie schwerlich weggelassen. Auch sonst finden wir nähere Zahlangaben bei Mc, mit denen er unter den synoptischen Berichterstattern allein dasteht. Vgl. 6, 37; 14, 5. An beiden Stellen haben wir aber im vierten Evangelium eine Parallele 6, 7; 12, 5.

Im folgenden Verse scheint bei Mt die nach Auffassung vieler harte Ausdrucksweise des Mc *ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν κτλ.* durch Zufügung von *ἀπελθόντες* vor *εἰς τὴν πόλιν* vermieden. Ich glaube aber nicht, dass Mt an der marcinischen Diktion, die sich aus dem hellenistischen Gebrauche von *εἰς* = *ἐν* erklärt, Anstoss genommen haben würde, zumal er eine ähnliche sonst gelegentlich selber anwendet, vgl. *κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ* 4, 13, *εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον* 21, 46. Vielmehr wird das semitisierende *ἀπελθόντες* eine getreue Übersetzung der aramäischen Urschrift sein, in der Bearbeitung derselben wird ihm aber, wie Mc und Lc zeigen, nichts mehr entsprochen haben. Auf Rechnung von U_2 dürfte ferner der Zusatz zu *εἰς τὴν πόλιν*, der bei Mc und Lc sich findet: *καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς*, zu setzen sein.[1]) Ihm liegt vielleicht die Reflexion zugrunde, dass die geschädigten Besitzer der Schweine, denen die Kunde von dem Verluste ihrer Tiere gebracht werden soll, nicht bloss in der vom Ufer weit entfernten Stadt Gerasa, sondern auch in den dazwischenliegenden Gehöften gewohnt haben werden. Bemerke noch die Zusätze *αὐτούς* zu *οἱ βόσκοντες* bei Mc, *πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων* bei Mt, und *ἰδόντες τὸ γεγονός* bei Lc als Überleitung vom Vorhergehenden.

Mt fährt fort: *καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ*, Mc etwas schwerfälliger: *καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονὸς καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν*. Ähnlich Lc, nur dass er statt *καὶ ἦλθον* schreibt *ἐξῆλθον δὲ*, statt *ἔρχονται ἦλθον* (Übers.-Varr.), und das schwerfällige, vielleicht aber der Quelle mehr entsprechende *τί ἐστιν* vor *τὸ γεγονός* bei ihm nicht zu lesen ist. Dass hier der Mt-Bericht schlechterdings auf eine ältere Form der Darstellung als der der Seitenreferenten führe,

---

1) Derselbe Zusatz in U_2 begegnet uns auch Mc 6, 36 und Parall.

wage ich nicht zu behaupten, *πᾶσα ἡ πόλις* sieht nach einem Zusatze des ersten Evangelisten aus, *ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ* nach einer Zusammenziehung des umständlicheren Satzgefüges: sie kamen zu sehen, was geschehen, und kamen zu Jesus.

In den bei Mt folgenden Worten *καὶ ἰδόντες αὐτόν* bezieht sich das *αὐτόν* natürlich auf den unmittelbar vorhergenannten Jesus. U_2 scheint aber den entsprechenden aramäischen Ausdruck von U_1 auf den geheilten Kranken bezogen zu haben, ohne zu beachten, dass in U_1, das ja von zwei Dämonischen berichtet, dieses singularische Wort nur auf Jesus gedeutet werden konnte; vgl. Mc *καὶ θεωροῦσιν αὐτὸν*[1]) *τὸν δαιμονιζόμενον κτλ.*, Lc *καὶ εὗρον καθήμενον τὸν ἄνθρωπον κτλ.* Beide Evangelisten schildern hier den Geheilten — wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2 —, wie er bekleidet und bei vollen Sinnen dasitzt, Lc: zu Jesu Füssen sitzt.

Der Verf. von U_2 hat offenbar das Gemütsbedürfnis empfunden, hier auf den Eindruck hinzuweisen, den der Genesene auf die Gerasener macht, den Kontrast seines jetzigen Zustandes mit dem früheren zu betonen, der auf die Bewohner der Stadt so überwältigend wirkt, dass sie im Anblick dieses Wunders in Furcht vor dem Göttlichen geraten, das sich ihnen hier offenbart. Von all dem war in U_1 noch nichts berichtet.

Etwas auffällig ist die Benennung des Mannes als *δαιμονιζόμενος* bei Mc V. 15. Der betreffende ist ja von den Dämonen bereits geheilt. Der Ausdruck wird aber in der Tat in aoristischem Sinne zu verstehen sein = *δαιμονισθείς* V. 18. Vgl. die aoristisch zu fassenden Partizipien des Praes. Lc 8, 8^b (*λέγων*) und 19, 11 (*ἀκουόντων*). Wenn das Part. Praes. das des Imperf. vertreten konnte, und das Imperf. den Aor., so konnte es auch gelegentlich in aoristischem Sinne gebraucht werden.

Der Ausdruck *δαιμονιζόμενος* ist nun um so eigentümlicher, als der betr. nachher noch in den Worten *τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα* bezeichnet ist. Wohl in dem Gefühl der Überflüssigkeit einer der beiden Bezeichnungen hat D die letztere

1) Dies Wort findet sich nur in D u. Latt., ist aber doch wohl ursprünglich und in den Handschriften als überflüssig meistens gestrichen worden.

gestrichen. Vielleicht hat aber gerade diese ursprünglich, und zwar auch an dieser Stelle, in aramäischer Form in der Quelle gestanden, und Mc schon vorher in einem richtigen stilistischen Gefühl den betreffenden, den sie angekleidet und ganz vernünftig dasitzen sehen, näher benennen wollen. Lc ist auch hier der korrekte: er setzt, ohne sich jedoch nachher zu wiederholen, die Bezeichnung vorher, drückt sich nur etwas anders aus: *τὸν ἄνθρωπον ἀφ' οὗ τὰ δαιμόνια ἐξῆλθεν*.

In U_2 berichteten nun (Mc *διηγήσαντο*, Lc *ἀπήγγειλαν*, Übers.-Varr.) die Augenzeugen des Vorgangs, „wie es mit dem Dämonischen geworden war“ (Mc), oder, wie Lc sich ausdrückt, „wie die Legion[1]) geheilt worden war“; Mc setzt noch der Vollständigkeit halber hinzu *καὶ περὶ τῶν χοίρων*. Dieser Bericht stellt allerdings eine gewisse Dublette zu Mc V. 14 und Lc V. 34 dar, wonach die Hirten den Bewohnern der Stadt und Umgebung von den betr. Vorgängen bereits erzählt haben. In der ursprünglichen Konzeption der ganzen Geschichte in U_1 hat dieser zweite Bericht offenbar noch keine Stelle gehabt, da er in Mt fehlt.

Die Gerasener treten darauf an Jesus mit der Bitte heran, sich aus ihrem Gebiet zu entfernen. Auch Mt bringt diese Aufforderung, nur, dass sie bei ihm bereits auf die Worte *πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἰδόντες αὐτόν* folgt. Die Bewohner der Stadt sind hier also offenbar bereits, als sie sich auf den Weg machen, entschlossen, Jesum, durch den sie einen so grossen Schaden gehabt haben, zum Verlassen ihres Landes zu bewegen. Bemerke die Übers.-Varr.: Lc braucht *ἐρωτᾶν*, Mt und Mc *παρακαλεῖν*, letzterer wählt noch die Umschreibung mit *ἤρξαντο*; ferner entspricht dem abhängigen Inf. *ἀπελθεῖν* bei Mc und Lc bei Mt *ὅπως μεταβῇ*. Lc drückt das Subjekt des Hauptsatzes noch besonders aus in den Worten *ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηνῶν*, oder, wenn wir D folgen, *πάντες καὶ ἡ χώρα τῶν Γερασηνῶν*. Dafür verkürzt er dann das folgende, indem er bei *ἀπελθεῖν* einfach *ἀπ' αὐτῶν*, statt, wie man nach den Parallelberichten erwarten sollte, *ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν* schreibt. Es wird dann noch einmal

1) So wird wohl mit D^2 (*ὁ ληγαιών*) statt des gewöhnlichen *ὁ δαιμονισθείς* zu lesen sein.

auf die Furcht der Leute hingewiesen, und zwar als Motiv für ihre Bitte, wobei allerdings nicht durchsichtig wird, ob es die durch das Wunder an sich oder eine durch den Gedanken an neue mögliche Verluste erweckte Furcht ist.

Darauf heisst es weiter: er aber stieg in das Schiff und kehrte zurück, eine Notiz, die recht auffällt, da im folgenden noch ein Gespräch zwischen Jesus und dem Geheilten berichtet wird, das offenbar vor der Abfahrt stattfindet. Diese Inkonzinnität der Darstellung erklärt sich uns durch einen Blick auf die entsprechenden Worte des ersten Evangeliums 9, 1: und er stieg ins Schiff und fuhr hinüber nach Kapharnaum. Hier bildet der Passus den tatsächlichen Abschluss der ganzen Geschichte und den Übergang zugleich zu einer neuen, zu der von der Heilung des Gelähmten. Hier folgt kein weiteres noch am Ostufer sich abspielendes Gespräch Jesu. Auch in diesem Falle zeigt sich die Kompilationsarbeit von U_2, das wieder die in U_1 vorliegende Urrelation in nicht ganz geschickter Weise erweitert. Bei Mc erscheint diese Inkonzinnität gemildert, sei es, dass man mit E F G H u. a. *ἐμβάντος αὐτοῦ* oder, wie gewöhnlich geschieht, den allerdings bei Mc auffälligen[1]) präsentischen gen. abs. *ἐμβαίνοντος αὐτοῦ* liest. Jedenfalls fehlt hier jede Parallele zu dem *ὑπέστρεψεν* des Lc.

Der dämonisch Gewesene bittet nun Jesus bei Mc und Lc, bei ihm sein zu dürfen. Es ist interessant zu sehen, wie verschieden jeder der beiden Berichterstatter diese einfachen Worte wiedergibt. Schon *ὁ δαιμονισθείς* bei Mc und *ὁ ἀνὴρ ἀφ' οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια,* können als Übers.-Varr. betrachtet werden Im übrigen heisst es:

Mc: *παρεκάλει αὐτὸν ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ,*
Lc: *ἐδέετο δὲ αὐτοῦ, εἶναι σὺν αὐτῷ.*

Wir haben hier eines der instruktivsten Beispiele für Übers.-Varr.

Das Interesse von U_2, diese Bitte des Geheilten, wohl auf Grund weiterer mündlicher Traditionen, hier anzufügen, besteht offenbar darin, zu zeigen, welche Genugtuung Jesus hier erlebt. Der Dämonische, dem es vorher selbstverständlich schien, dass

---

1) Vgl. Scholten, Das älteste Evangelium, übers. v. Redepenning S. 207 f. Man erwartete *ἐν τῷ* mit dem Inf. Praes.

zwischen ihm und dem Gottessohn keine Gemeinschaft bestände, wendet sich jetzt selber an ihn mit der Bitte, dauernd bei ihm bleiben zu dürfen. Vgl. Klostermann z. d. St. Jesus aber weist ihm eine andere Aufgabe zu: er soll nach Hause zurückkehren und dort verkündigen, was der Herr an ihm getan hat. Auch hier fällt die Verschiedenheit der Ausdrucksweise in den beiden Evangelien auf. Lc: *ἀπέλυσεν δὲ αὐτὸν λέγων*, Mc *καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν ἀλλὰ λέγει*, wobei es dahingestellt sein mag, wer hier freier übersetzt. Lc: *ὑπόστρεφε* (D: *πορεύου*) *εἰς τὸν οἶκόν σου*, Mc: *ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σούς*. Die letzten drei Worte bilden wohl einen veranschaulichenden Zusatz des zweiten Evangelisten zu seiner Quelle U_2. Dann: Lc: *καὶ διηγοῦ ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ θεός*, Mc: *καὶ ἀπάγγειλον* (resp. *διάγγειλον* D. oder *ἀνάγγειλον* A L *Π* u. a.) *αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν*, wozu dann Mc gleichfalls zur Veranschaulichung, wenn auch nicht ohne Zeugma, hinzufügt: *καὶ ἠλέησέν σε*.

Es ist auffällig, dass hier Jesus, entgegen seinem sonstigen Verhalten in U_2, nicht nur kein Verbot erteilt über das Wunder zu sprechen, sondern den Geheilten geradezu auffordert, von dem, was Gott an ihm getan, Zeugnis abzulegen. Das wird sich nur daraus erklären, dass wir uns hier nicht auf jüdischem, sondern heidnischem Boden befinden, worauf ja auch die grosse Schweineherde deutet. Wenn Jesus auch seinen jüdischen Volksgenossen, denen er durch Wunder geholfen hat, Schweigen auferlegt, da ihnen die rechte Würdigung ihrer Bedeutung fehlt, so hat er offenbar nichts dagegen, nach Auffassung des bereits die grossen paulinischen Missionserfolge berücksichtigenden Verfassers, dass in dem für das Evangelium empfänglichen Heidenlande das grosse Gotteswunder, das durch seine Hand geschehen ist, bekannt wird, ja, er erteilt sogar ein diesbezügliches Gebot. Der Geheilte erzählt es nun aber nicht bloss seinen Hausgenossen, sondern der ganzen Stadt, ja, nach des Mc auch hier die Farben leuchtender auftragenden Darstellung, begann er es sogar in der (vorwiegend heidnischen) Dekapolis[1]) zu verkündigen, — was ihm Jesus getan hatte,

1) Vielleicht liegt dieser offenbaren Erweiterung eines bei Lc noch erhaltenen älteren Berichtes die Überlegung zugrunde, dass nach V. 14–16 die Gerasener selbst bereits genügend über das Wunder orientiert waren.

wie die Berichterstatter feinsinnig bemerken. Ihm ist Jesus die Hauptsache, dessen Hilfe er unmittelbar erfahren hatte, nicht der hinter diesem stehende unsichtbare Gott. Und alle wunderten sich, fügt Mc noch hinzu, über den Eindruck reflektierend, den die Worte des Geheilten hervorrufen.

Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der Blutflüssigen.

Mt 9, 18—26. Mc 5, 21—43. Lc 8, 40—56.

Bei Mc und Lc, also wohl schon in U_2, folgt diese Geschichte unmittelbar auf die soeben besprochene. Wir stehn hier in einem Teil der Darstellung von U_2, in welchem Erzählungsstücke von U_1, die in ihrem ursprünglichen (uns noch bei Mt erhaltenen) Zusammenhange übergangen wurden, nachträglich noch angereiht werden. Das gilt von der soeben besprochenen Exkursion an das Ostufer (Stillung des Sturmes, Heilung des Besessenen), das gilt auch von unserer Geschichte. Bei Mt folgt auf die Erzählung von der Rettung der beiden gadarenischen Dämonischen vor unserem Abschnitt noch mancherlei: die Heilung des Paralytischen, das Essen mit Zöllnern und Sündern, die Antwort auf die Frage der Johannesjünger. In U_2 sind diese Geschichten schon in früherem Zusammenhange gebracht worden. Wenn nicht dort bereits wie in U_1 unsere Erzählung mit angeschlossen war, so hatte das offenbar einen sachlichen Grund. Der Verf. von U_2 wollte, nachdem er an der Hand der Geschichten von der Heilung des Paralytischen, dem Gastmahl im Hause des Zöllners, der Frage nach dem Nichtfasten der Jünger den beginnenden Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern geschildert hat, zunächst weitere Streitgespräche mitaufführen. Er konnte sie aber nur aus einem erheblich späteren Zusammenhange von U_1 entnehmen und kam dann von diesem, nachdem er ihn einmal antizipiert hatte, nicht so leicht los, vgl. Mt 12, 1—13, 34, Mc 2, 23—4, 34, Lc 6, 1—8, 21. Erst hier holt er das damals Übergangene nach.

Im ersten Evangelium ist mit den Worten *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς* auf das vorangehende Gespräch über Fasten und Nichtfasten Bezug genommen. Da dasselbe wohl noch im

Hause des Zöllners Matthäus an dessen Tafel stattfindend gedacht ist, so dürfte der erste Evangelist die Situation sich so vorgestellt haben, dass der Gemeindevorsteher, der Jesum um Hilfe angehn will, das Haus des Zöllners betritt. Dies könnte die Lesart *ἄρχων εἰςελθών* bestätigen, falls sie gesichert wäre und nicht die Schreibung *ἄρχων εἷς ἐλθών* mindestens ebenso viel Wahrscheinlichkeit für sich hätte, ja durch die Parallele bei Mc *ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων* eigentlich noch näher gelegt wird. Aber das *ἐγερθείς* V. 19 wird jedenfalls so zu deuten sein, dass sich Jesus im Hause des Zöllners aufhält, es korrespondiert dann dem *ἀνακειμένων* V. 10.

Bei den Seitenreferenten spielt die Szene im Freien, vgl. auch die bei Lc fehlenden Worte Mc V. 21 Schluss: *καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν.* Jesus wird wieder von Volksmassen umdrängt, denen er sich durch die Fahrt nach dem Gerasenerlande hat entziehen wollen. Nach Lc erwarten sie ihn schon am andern Ufer und nehmen ihn bei seiner Rückkehr in Empfang, nach Mc sammeln sie sich erst nach seiner Überfahrt (*διαπεράσαντος αὐτοῦ* V. 21, vgl. Mt 9, 1) bei ihm. — Vielleicht liegt hier die Steigerung bei Lc. Anderseits liest Mc *ὄχλος πολύς*, Lc nur *ὁ ὄχλος*.

Das Auftreten des Mannes, der sich wegen seines Töchterchens an Jesus wendet, ist nun bei Mt wie Lc durch ein *ἰδού* eingeleitet, dem bei Mc, der dies Wort nur in direkter Rede verwendet, nichts entspricht. Vielfach fehlt ja ein derartiges, ein neues Moment in der Erzählung einführendes *ἰδού* des Mt auch bei Lc. Aber Stellen, wie die unsrige zeigen doch, dass Mt bereits einen entsprechenden aramäischen Ausdruck in seiner Quelle gelesen haben wird, wenn auch nicht gerade an allen Stellen, an denen er *ἰδού* setzt. Immerhin scheint dieses Wort in U_1 häufiger gebraucht gewesen zu sein, als in U_2.

Bei Mt fehlt die Namensbezeichnung des Mannes. Anders Lc: *ᾧ ὄνομα Ἰάειρος*, und nach dem gewöhnlichen Texte auch Mc, der *ὀνόματι* (Übers.-Var.) *Ἰάειρος* liest. Allerdings fehlen im Mc-Texte diese Worte bei D und einigen it codd. Sie können in den betr. Handschriften auf Grund der Mt-Parall. gestrichen, sie können aber auch mit Rücksicht auf den Lc-Text bei den übrigen Texteszeugen zugesetzt sein. Jedenfalls

wird dem Mt noch kein Text vorgelegen haben, in welchem er den Namen erwähnt gefunden, sonst hätte er ihn schwerlich gestrichen. Die Ergänzung ist dann entweder in U_2 oder erst in Lc auf Grund einer nicht weiter kontrollierbaren Tradition erfolgt.

Was die Titulatur des Mannes betrifft, so dürfte das einfache ἄρχων des Mt hier wie V. 23 auf einen älteren Text gehn, als die Bezeichnung als Synagogenvorsteher bei den Seitenreferenten Mc V. 22. 38, Lc V. 41. ἄρχων an sich bedeutet wohl einen Gemeindevorsteher, vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³ S. 438 f. Der Verf. von U_2 scheint die entsprechende aramäische Bezeichnung in U_1 als zu farblos betrachtet und des näheren auf einen der Synagogenvorsteher gedeutet zu haben. So Mc. V. 22: εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, Lc schreibt etwas umständlicher, ohne aber wie Mc, die Existenz mehrerer Vorsteher der dortigen Synagoge anzudeuten: καὶ αὐτὸς ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν. Er fällt vor Jesus nieder (U_1), oder, wie U_2 veranschaulichend schreibt: er fällt Jesu zu Füssen. Vgl. Mt: προςεκύνει αὐτῷ, Mc: πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ, Lc πεσὼν παρὰ (oder ὑπὸ, D) τοὺς πόδας Ἰησοῦ. Mc fügt vorher noch das überleitende ἰδὼν αὐτόν hinzu.

Die folgenden Worte des Mannes an Jesus sind als solche in U_1 wohl noch nicht näher charakterisiert gewesen, in U_2 aber dann genauer als Bitte bezeichnet. Vgl. Mt: λέγων, Lc: παρεκάλει αὐτόν, Mc: παρακαλεῖ αὐτὸν λέγων, wobei dann noch zur Verstärkung πολλὰ eingefügt ist. Bei Lc finden wir nun des weiteren in indirekter Rede ganz kurz den Inhalt der Bitte bezeichnet: εἰςελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, zu welcher dann der Schriftsteller mit eigenen Worten die auf die Tochter und deren Zustand bezügliche Erklärung hinzufügt. Bei Mt und Mc äussert sich der Vater ausführlich in direkter Rede — und das wird die Form der Darstellung von U sein —, so dass es hier einer Erläuterung des Evangelisten nicht bedarf. Bei Mc hat der Text allerdings nach gewöhnlicher Auffassung etwas eigentümlich Verschachteltes. Die Worte des Vaters enthielten ja eigentlich nur im zweiten Teil eine Bitte, im Anfang dagegen nur eine tatsächliche Mitteilung über den Zustand des

Mädchens. Mc benutze daher, nimmt man an, die doppelte Einführung der Worte durch παρακαλεῖ und λέγων in der Weise, dass er den ersten Teil durch ὅτι an λέγων anschliesst, den zweiten über diesen zwischenstehenden Passus hinweg durch ἵνα an παρακαλεῖ. Er suche dann auch in diesem ἵνα-Satze den Charakter der direkten Anrede (ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ) festzuhalten. — Viel einfacher scheint es mir aber, ἵνα ἐπιθῇς als unabhängige Rede und Übers.-Var. zu ἐπίθες bei Mt zu fassen, nach Analogie von Stellen, wie 2. Cor 8, 7, Eph 5, 33.

Bei Mt und Lc wird das Mädchen als θυγάτηρ, bei Mc als θυγάτριον bezeichnet. Dieselbe Differenz finden wir Mc 7, 25 Mt 15, 22. Möglich, dass Mc durch die Wahl des Deminutivums eine gewisse Zärtlichkeit des Vaters seinem Kinde gegenüber zum Ausdruck bringen wollte, wahrscheinlicher aber ist es, dass wir hier eine einfache Übers.-Var. haben, insofern im hellenistischen Griechisch die Deminutivformen häufig in ganz abgeblasstem Sinne gebraucht werden. Vgl. das oben S. 99 Anm. 4 Bemerkte.

Die wesentlichste Differenz an unserer Stelle ist nun die, dass nach Mt bereits der Tod des Mädchens eingetreten ist, bei Mc und Lc sie erst im Sterben liegt (Mc: κακῶς ἔχει, Lc: ἀπέθνησκεν, sie begann zu sterben). Erst hinterher wird dem Vater der wirklich eingetretene Tod gemeldet, Mc V. 35, Lc V. 49. — Man kann nun sagen und hat es gesagt: der Bericht des Mt zeigt im Vergleich zu dem der Seitenreferenten eine Vergröberung des Ursprünglichen, sofern hier das Mädchen von Anfang an tot erscheint.

Aber auch bei Mc und Lc handelt es sich ja bei dem schliesslichen Wunder nicht um die Heilung einer Todkranken, sondern einer inzwischen wirklich Gestorbenen. Man begreift da nicht recht, welches Interesse der erste Evangelist gehabt haben sollte, schon von vornherein das Mädchen als ihrer Krankheit erlegen hinzustellen. Anderseits ist es sehr wohl denkbar, dass die spätere Tradition den Moment des Todes in einen späteren Zeitpunkt verrücken konnte.

Es macht sich hier unwillkürlich ein sozusagen ästhetisches Moment geltend. Man kann ja zunächst fragen, was

das Ästhetische mit der Evangelienerzählung zu tun habe. Es geht uns aber noch heute so, dass, wenn wir mit einem Bericht einen Eindruck erzielen wollen, wir nicht die Pointe vorwegnehmen dürfen, sondern allmählich vorbereiten müssen, indem wir nach und nach die Aufmerksamkeit und das Interesse des Hörers oder Lesers zu erwecken suchen. In der Art, wie unsere Geschichte bei Mc und Lc überliefert ist, gewinnt sie ungemein an, ich möchte sagen, dramatischer Spannung, sie wird eindrucksvoller, der Leser wird auf das Höchste, die letzte Pointe, dass Jesus sich die Macht zutraut, selbst einer Toten Leben und Genesung wiederzugeben, besser vorbereitet. Schon dass er der schwer Kranken seine Hilfe auf des Vaters Bitte sofort zuwenden will, lässt seine messianische Selbstzuversicht in glänzendem Lichte erscheinen, und nun erst gar noch der Umstand, dass er auch dann noch ohne weiteres zur Rettung bereit ist, als die Nachricht vom Tode des Mädchens eintrifft.

Auch hier wird, wie in den weitaus meisten Fällen, in welchen Mc und Lc gegenüber Mt übereinstimmen, die spätere Auffassung von dem Verlauf der Geschichte auf U_2 zurückgehn. Auch an anderen Stellen scheint ja U_2 — vgl. z. B. das oben S. 71 zu der Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus Bemerkte — bemüht, durch grössere Breite und allmähliche Vorbereitung der Pointe die Darstellung spannender zu gestalten, als es in der Quelle U_1 geschehen war. Auch hierin zeigt sich der Verf. der ersten Bearbeitung des Urevangeliums als der grössere Stilist im Vergleich zu dem Autor jenes.

Der Vater bittet nun Jesus bei Mt, er möchte kommen und seine Hand auf sie legen, dann werde sie „leben", d. h. wieder lebendig werden. Ähnlich Mc: *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ* (Übers.-Var. zu *ἐπ' αὐτήν* bei Mt), *ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ*. Dem zweiten *ἵνα*-Satze entspricht bei Mt *καὶ ζήσεται*, das *σωθῆναι* ist also Zusatz des Mc. Auch im zweiten Evangelium handelt es sich letztlich um das *ζῆν* der Tochter, d. h. nach dem Zusammenhange darum, dass sie am Leben bleibe. Für die Frage, ob der Mt- oder der Mc-Bericht die ältere Form der Erzählung biete, trägt dieser bei beiden Evangelisten sich findende Gebrauch von *ζῆν* nichts aus. In der einfachen Grund-

bedeutung verwendet keiner das Verbum, und im übrigen kommt es, auch im Neuen Testament, sowohl in der Bedeutung „am Leben bleiben“ Jac 4, 5 Joh. 4, 50. 53, als auch in dem Sinne „wieder zum Leben gelangen“ Lc 24, 23 Act 1, 3; 9, 41 Röm 14, 9 u. a. St. vor. Ähnlich das hebräische חָיָה und das aramäische חַיָא.

Lc, der sonst semitisierende Wendungen wie Kommen, Nehmen vor einem anderen Verbum häufig streicht, hat hier das Kommen zum Hauptbegriff erhoben: *παρακάλει αὐτὸς εἰς-ελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* und die weiteren Worte des Vaters übergangen. Über das Mädchen und seinen Zustand bringt er dann selbst V. 42 einige Notizen. Nur von ihm erfahren wir, dass es die einzige Tochter des Vaters ist, ihr Alter nennt auch Mc, wenn freilich an späterer Stelle, erst V. 42. Sie ist zwölfjährig, oder wie bei Lc wohl, trotz D 240 sah und aeth zu lesen sein wird, ungefähr zwölfjährig *ὡς ἐθῶν δώδεκα*. Diese Altersbestimmung wird auf U_2 zurückgehn, wo sie an der Stelle des Mc, aber in der etwas unbestimmteren Form des Lc, mitgeteilt sein dürfte.

Wenn es nun des weiteren bei Mt heisst: und Jesus erhob sich und folgte ihm, so ist das *ἐγερθείς*, wie schon oben bemerkt, wohl als ein Aufstehn von der Tafel (V. 19) zu deuten. Schon U_1 wird sich entsprechend ausgedrückt haben, während U_2, in welchem die Szene im Freien spielt, diese Bemerkung strich. U_2 ändert hier auch insofern, als es die Volksmassen,[1] die nach seiner Darstellung um Jesus bei seiner Rückkehr aus dem Gerasenerlande sich sammelten, ihn auf dem Gange zum Hause des Synagogenvorstehers begleiten und ihn — offenbar in gespannter Erwartung eines Wunders — ungestüm umdrängen lässt, vgl. Mc: *συνέθλιβον αὐτόν*, Lc *συνέπνιγον αὐτόν*, während nach U_1 und Mt Jesus nur von seinen Jüngern umgeben ist. Im übrigen scheint hier U_2 den Ausdruck für „folgen“ nicht von Jesus und seinen Jüngern, sondern von den Volksmassen gebraucht zu haben, vgl. Mc: *καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς.*[2]) Von Jesus hiess es nur, dass er

1) Mc setzt auch hier, entsprechend V. 21, *πολύς* zu *ὄχλος* hinzu.

2) Lc hat wohl einen entsprechenden Satz neben *οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν* für überflüssig gehalten.

dahinzog (Mc: καὶ ἀπῆλθεν . . . καί, Lc: ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτόν, resp., nach C* D P, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτόν).

Es folgt nun — nur bei Mt durch ἰδού hinter dem καί eingeleitet — die Episode von der Blutflüssigen, wiederum bei Mt erheblich kürzer erzählt, als bei den Seitenreferenten. Die Kürze des Berichtes in der Urrelation, die Mt getreu wiedergeben dürfte, macht es sehr erklärlich, dass derselbe in der späteren Tradition weiter ausgestaltet wurde. Zwölf Jahre lang war die Frau schon krank, am Blutfluss leidend. αἱμορροοῦσα Mt, οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος Mc Lc, δώδεκα ἔτη Mt Mc, ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα Lc, Übers.-Varr. Hatte sie nichts versucht, um von dieser Plage geheilt zu werden? Ja, weiss die spätere Tradition zu melden, sie hatte es mit allen möglichen Ärzten versucht. Sie hatte sich ihre erhoffte Wiedergenesung etwas kosten lassen, sogar ihr ganzes Vermögen dabei aufgebraucht, wie Mc und nach Lesart der meisten Texteszeugen auch Lc berichtet, wenngleich hier die Worte, die sich auf den Verbrauch ihres Vermögens beziehen, in B D syr^{sin} sah arm nicht zu lesen sind.[1])

Doch nichts hatte ihr genützt (Mc), oder, wie Lc es ausdrückt, sie konnte von niemandem geheilt werden. Mc schildert auch hier in noch lebhafteren Farben als U_2. Die Frau hatte von vielen Ärzten viel gelitten! Und — es hatte ihr nicht nur nichts geholfen, sondern ihr Zustand war ein noch schlimmerer geworden. Vielleicht darf man aus diesen Worten des Evangelisten eine gewisse Animosität gegen die damaligen Vertreter der medizinischen Wissenschaft heraushören. Stilistisch ist diese Erweiterung, wie so manche andere, dem Evangelisten allerdings nicht geglückt. Da er noch ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ hinzufügt und dann dem προσελθοῦσα der Parallelen entsprechend mit ἐλθοῦσα (Übers.-Var.) fortfährt, haben wir hier V. 25—27 sieben Partizipien hintereinander, die sich alle auf das Subjekt γυνή beziehen!

1) Man wird sie daher doch wohl mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als Glosse aus Mc betrachten müssen. Allerdings bleibt die Schwierigkeit, dass man dann nicht ἰατροῖς δαπανήσασα τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα, wie man nach Mc erwarten sollte, sondern ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον glossierte. Das liest sich wie mehrfache Übers.-Varr.!

Die Frau tritt nach allen drei Berichten von hinten[1]) hinzu. Mc fügt charakteristischerweise noch ἐν τῷ ὄχλῳ zu, offenbar um hier nochmals hervorzuheben, wie Jesus vom Volke umdrängt war, und die Frau, ohne Aufsehen zu erregen, zu ihm gelangen konnte. Sie berührt den Mantel Jesu. So Mc; Mt spricht genauer von der Quaste des Mantels, während bei Lc τοῦ κρασπέδου zwar gewöhnlich auch gelesen wird, aber durchaus nicht gesichert ist, da es in D a ff² l fehlt. Entweder hat hier also Mt den Ausdruck seiner Quelle erweitert, etwa in Antezipation der entsprechenden Wendung aus 14, 36, die auch Mc in der Parall. 6, 56 bringt, oder U_1 wie U_2 haben bereits von der Quaste gesprochen, und Mc verkürzt hier, vielleicht in der Erwägung, dass ja die Frau sogleich ohne Erwähnung der Quaste sagt: wenn ich auch nur seine Kleider anrühre, werde ich gerettet werden. Auch Mt bringt diese letzteren Worte, während sie Lc, wohl als belanglos, übergeht. Mt bezeichnet sie durch Zusatz von ἐν ἑαυτῇ zu ἔλεγεν noch genauer als Selbstgespräch. Das κἄν hinter ἅψωμαι bei Mc ist entweder Zusatz des Evangelisten, oder Übers.-Var. zu dem μόνον des Mt, falls dieses Wort nämlich echt ist, was nicht feststeht, da seine Stellung im Satze schwankt, und ℵ* und einige it codd es auslassen.

Nach der Darstellung des ersten Evangelisten wendet sich Jesus nun um, erblickt die Frau, spricht zu ihr tröstende Worte, in denen er sie wegen ihres Glaubens der Heilung versichert. „Und das Weib wurde gesund von jener Stunde an."

An diesem kurzen offenbar U_1 entsprechenden Berichte blieb nun aber manches rätselhaft. Die spätere Tradition in U_2 suchte diese Dunkelheiten in ihrer Weise aufzuklären. Aus welchem Grunde dreht sich Jesus um? Er musste gemerkt haben, dass ihn jemand angerührt hat, und woran hat er das gemerkt? Und auf welche Weise kommt es heraus, wer ihn berührt? Auch dies letztere musste U_2 noch besonders begründen, da nach der von ihm vertretenen Auffassung Jesus nicht von einigen wenigen, wie in U_1, sondern von einer

1) Bei Lc ist allerdings das ὄπισθεν im Texte nicht ganz gesichert, da es in D u. der Minuskel 258 fehlt, und bei den übrigen Zeugen seine Stellung keine ganz einheitliche ist.

grossen Volksschar begleitet ist. Ferner schien U_1 im Unklaren zu lassen, ob die Frau bereits bei der Berührung, unter Voraussetzung ihres Glaubens, oder erst auf Grund des ihren Glauben anerkennenden Wortes Jesu geheilt wurde.

So ist denn zunächst bei Mc und Lc konstatiert, dass unmittelbar (Mc *εὐθύς*, Lc *παραχρῆμα*) nach der gläubigen Berührung die Heilung eintrat. *ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς* lautet die wohl der Quelle entsprechende, an den atl. Ausdruck מקור דמים Lev 12, 7 (vgl. Baentsch z. d. St.) erinnernde Fassung des Mc, während Lc in freierer Weise übersetzt: *ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς.* Mc fühlt sich noch veranlasst, den Parallelsatz hinzuzufügen, dass die Frau selber an ihrem Leibe erkannt habe, dass sie von der Krankheit geheilt sei.

Im folgenden wird dann bei Mc und Lc berichtet, wie Jesus trotz der Heimlichkeit des Weibes doch die Berührung zwar nicht direkt, aber indirekt gemerkt hat. Er hat gespürt, dass eine Kraft von ihm ausgegangen ist, und forscht nun danach, wer ihn berührt habe. *τίς ὁ ἁψάμενός μου;* Lc, ähnlich Mc: *τίς μου ἥψατο* (Übers.-Var. zu *ὁ ἁψάμενος*) *τῶν ἱματίων;* Bei Lc heisst es dann weiter: da alle (die Jünger sowohl wie die Volksmenge) leugneten, sprach Petrus und die mit ihm waren: „Herr, die Massen belagern und umdrängen dich!“ Da kann es sich doch sehr leicht ereignen, dass dieser oder jener, ohne, dass er es beabsichtigt, ja, vielleicht sogar, ohne, dass er es weiss, dich berührt, mit seiner Hand oder seinem Gewande an das deinige gestreift hat. Wir verstehen also deine Frage gar nicht, die offenbar voraussetzt, dass jemand absichtlich dich angerührt habe. Wie sollte er dazu kommen? Jesus bleibt aber bei seiner Behauptung: „Es hat mich jemand angerührt, denn ich habe gemerkt, dass eine Kraft von mir ausgegangen ist.“

Im zweiten Evangelium berichtet es der Verf. gleich im Anfange dieses Abschnittes zur Motivierung der Frage Jesu mit eigenen Worten, dass derselbe es gespürt habe, dass die von ihm ausgehende Kraft ausgegangen sei: *καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς* (*ἐν ἑαυτῷ*) *τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν κτλ.* Die Darstellungsweise des Lc, die diesen Gedanken als direkte Worte Jesu an erst etwas späterer Stelle bringt, wird hier wohl der

Quelle näher stehn. Beachte auch hier die Übers.-Varr. ἐπιγνοὺς bei Mc, während Lc in der Parallele das Simplex γνῶναι braucht, ἐκ mit Gen. bei Mc, ἀπό bei Lc; ἐξελθοῦσαν Mc, ἐξεληλυθυῖαν Lc. Etwas auffällig ist es, dass das ἐξ αὐτοῦ des Mc zwischen τὴν und δύναμιν steht und nicht, wie der entsprechende Ausdruck bei Lc, zum Verbum gezogen ist. In U_2 wird ihm דְּ vorangegangen und ein Verbum gefolgt sein, das Lc als Perf., Mc als Part. deutete. Für Lc war dann דְּ als Relativ (Subjekt eines neuen Satzes), für Mc nur als Einführung der präp. Bestimmung von dem vorangehenden Wort für „Kraft" abhängig. Nunmehr heisst es bei Mc weiter, dass er sich in der Volksmenge umgewandt und die Frage, wer seine Kleider berührt, getan habe. ἐπιστραφείς Über.-Var. zu στραφείς bei Mt V. 22, während Lc nichts Entsprechendes hat. Auch hier wieder bei Mc der Zusatz ἐν τῷ ὄχλῳ!

Die Antwort auf die Frage Jesu, wer seine Kleider berührt habe, erteilen bei Mc nicht Petrus und „die mit ihm", sondern in unbestimmterer, der Quelle wohl näher stehender Fassung ist hier einfach von den Jüngern die Rede. Das Schwerverständliche der Frage Jesu ist hier noch etwas deutlicher als bei Lc zum Ausdruck gebracht: du siehst, wie das Volk dich umdrängt, und sprichst: „Wer hat mich angerührt?" Das werden doch recht viele getan haben. Auch hier erscheinen die Jünger wieder um eine leise Schattierung bornierter als in der Parallelstelle. Für „umdrängen" braucht übrigens Mc nur einen, Lc zwei Ausdrücke. Aber keiner der beiden lukanischen (συνέχειν und ἀποθλίβειν) ist der marcinische (συνθλίβειν).

Trotz der Bemerkung der Jünger blickt Jesus sich um (περιεβλέπετο, Lieblingsausdruck des Mc), zu sehen die, die solches getan hatte, V. 32. Es handelt sich für ihn eben um eine ganz besondere absichtsvolle Berührung.

Das Weib hatte es nach Lc wohl mit geleugnet, — vgl. ἀρνουμένων δὲ πάντων V. 45 — dass sie Jesum angerührt, nach Mc wenigstens auf seine erste Frage sich nicht gleich gemeldet. Nach der zweiten Frage des Herrn (Lc), resp. nach seinem περιβλέπεσθαι (Mc) schlägt ihr das Gewissen. Vgl. Lc: ἰδοῦσα ὅτι οὐκ ἔλαθεν, Mc: εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ. Zit-

ternd (Mc in seiner Vorliebe für Doppelausdrücke setzt noch φοβηθεῖσα καὶ vorher) kommt sie heran, fällt vor ihm nieder und (Mc: προςέπεσεν αὐτῷ καί, Lc: προςπεσοῦσα, Übers.-Varr.) sagt ihm die ganze Wahrheit, oder, wie Lc es ausführlicher darstellt, sie verkündigte es vor dem ganzen Volke, um weswillen sie ihn angerührt, und wie sie sogleich geheilt worden war.

Nach der Darstellung des ersten Evangelisten muss die Frau, als Jesus sich umkehrt, noch dicht hinter ihm gewesen sein, denn nur so werden die Worte des Mt verständlich: ὁ δὲ (Ἰησοῦς) στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτήν. Der Bericht der Seitenreferenten setzt eine etwas andere Situation voraus: hier hat sich die Frau offenbar inzwischen wieder unter das Jesum umdrängende Volk gemischt, er muss erst fragen, wer ihn berührt hat, und erfährt es nicht früher, als bis sie, nach einigem Zögern, hinzutritt und sich selber als diejenige bekennt, die er sucht.

Übereinstimmend berichten nun alle drei Evangelisten, dass Jesus zu der Frau gesagt habe: Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Mt setzt noch (ganz ähnlich 9, 2) den Imperativ θάρσει voran. — Die perfektische Ausdrucksweise σέσωκέν σε hinter ἡ πίστις σου scheint auf die Anschauung zu führen, dass bei dem Weibe unmittelbar auf die gläubige Berührung die Heilung gefolgt sei. Möglich bleibt allerdings noch die Deutung, dass J e s u s erst die Heilung vollzieht, wenn es auch für ihn von ausschlaggebender Bedeutung ist, dass die Frau geglaubt hat. Man kann auch daran denken, dass das aramäische Perfektum, das dem griechischen σέσωκεν zu grunde liegt, eventuell durch das Praes. σώζει hätte wiedergegeben werden können. Wenn nun der erste Evangelist fortfährt: καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, so scheint allerdings nach Auffassung des Mt und U_1, das hier wörtlich wiedergegeben sein dürfte, erst auf Grund des W o r t e s J e s u die Heilung erfolgt zu sein. Anders U_2. So sehr dem Verfasser dieser Bearbeitung auch der Gedanke des Wunders durch das Wort nach seiner Gesamtanschauung sympathisch sein musste, so hat er doch den Ausspruch Jesu vom rettenden Glauben nicht anders verstehn zu dürfen gemeint als in der Weise, dass unmittelbar

nach der gläubigen Berührung der Frau die Quelle des Blutes bei ihr versiegte. Aber auch hier betont er die von Jesus ausgehende Kraft, die das Wunder wirkt, vgl. oben S. 14 und 67. Sodann gibt der Herr mit seinen Worten: Tochter, dein Glaube hat dich gerettet, nur die Erklärung für das geschehene Wunder und entlässt die Frau mit dem Segenswunsche: ziehe hin (Mc ὕπαγε, Lc πορεύου, Übers.-Varr.) in Frieden. Wenn freilich Mc noch die weiteren Worte hinzufügt: καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου, so ist die Auffassung wieder eine zwiespältige, der Satz steht mit V. 29[a] nicht ganz in Einklang und kennzeichnet sich dadurch als späterer Zusatz.

Auch im folgenden zeigt sich der Bericht des Mt wieder erheblich kürzer als der der beiden Seitenreferenten. Da bei ihm bereits der Vater, als er zu Jesus kam, die Kunde vom Tode seiner Tochter gebracht hat, so steht hier naturgemäss nichts von dem Passus des Mc und Lc, nach welchem nunmehr, noch während Jesus spricht, die Nachricht von dem Hinscheiden des Mägdleins anlangt. Bei Mc heisst es: ... ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον; ähnlich Lc. Statt des Plurals mit unbestimmtem Subjekt ἔρχονται lesen wir bei ihm ἔρχεταί τις und entsprechend statt λέγοντες λέγων. Weitere Varianten der Übersetzung sind παρὰ statt ἀπὸ vor τοῦ ἀρχισυναγώγου, dem ἀπέθανεν entspricht τέθνηκεν, wie überhaupt bei Lc Perfektformen häufiger sind als bei den Seitenreferenten. Dem τί ἔτι σκύλλεις; korrespondiert μὴ σκύλλε, ohne dass sich ausmachen liesse, wer von den beiden Übersetzern seine Vorlage in diesem Punkte freier wiedergibt.

Im folgenden haben wir einen formalen Widerspruch zwischen Lc und Mc, sofern es bei jenem heisst: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας κτλ., bei Mc dem ἀκούσας die Worte παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον entsprechen. Aber der Widerspruch ist eben doch nur ein formaler, Jesus vernimmt wohl das Wort von dem Tode des Mädchens, das sein weiteres Bemühen unnötig zu machen scheint, aber er hört nicht auf dasselbe, lässt sich durch die Nachricht in seinem Vorhaben, dem Vater und seinem Kinde zu helfen, nicht irre machen. Die Ausdrucksweise des Lc wird wohl der Quelle näher stehn. Mc hat hier geändert, weil

er den Ausdruck hören, den er ja mehrfach in dem Sinne der Beherzigung des Gehörten, z. B. 4, 24. 33 braucht, wohl für missverständlich hielt. Jesus gibt dem Synagogenvorsteher gegenüber seiner unveränderten Bereitwilligkeit zu helfen mit den Worten Ausdruck: Fürchte dich nicht, glaube nur. Übers.-Varr.: *πίστευε* Mc, *πίστευσον* Lc; letzterer fügt noch das bekräftigende *καὶ σωθήσεται* hinzu.

Was nun die folgende Totenauferweckung anlangt, so ist es interessant zu sehen, wie auch hier wieder von dem Verfasser von U_2 der Schleier des Geheimnisses über das Wunder gebreitet wird, obwohl man es sich schwer vorstellen kann, wie dasselbe hat verborgen bleiben können. Es erfolgt hier aber nicht nur nach vollbrachter Tat das Verbot Jesu, über das Wunder zu sprechen, Mc V. 43 Lc V. 56, sondern derselbe lässt auch von vorneherein niemanden von dem ihn begleitenden Volke, ja nicht einmal den grösseren Teil seiner Jünger Zeuge der Auferweckung sein. Anders ist noch die U_1 entsprechende Auffassung des Mt. Hier fehlt das Schweigegebot, niemandem von den ihm Folgenden — es sind hier nur die Jünger Jesu — wird verboten, das Haus zu betreten, und wenn Jesus die Flötenspieler und die in lärmenden Trauerkundgebungen sich gefallende Menge, die er im Hause bereits vorfindet, hinauswirft, so hat das nicht den Sinn, dass er nunmehr ein Wunder *ἐν κρυπτῷ* verrichten will, sondern er vollzieht hier nur eine symbolische Handlung. Das Mädchen lebt nach seiner Auffassung, es schläft nur. So hat denn an der Stätte des Lebens Totenklage und Trauermusik keinen Platz. Immerhin war wohl in diesem Hinausweisen der ihre Trauer Bezeugenden für den Verf. von U_2 ein Anhalt gegeben, auch in dieser Erzählung seine Auffassung bezüglich des Geheimnisses, mit dem Jesus seine Wunder umgibt, deutlich zum Ausdruck zu bringen.

Bei Mc kommt dieser Gesichtspunkt insofern noch mehr zur Geltung, als hier Jesus sogleich, nachdem er die Kunde von dem Tode des Mägdleins erhalten, noch ehe er zum Trauerhause gelangt ist, das ihn begleitende Volk entlässt: *οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι.* Bei Lc finden wir die entsprechenden Worte erst hinter *ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν.* Sie lauten

daher auch etwas anders: *οὐκ ἀφῆκεν εἰςελθεῖν τινα*[1]) *σὺν αὐτῷ* und werden wohl nach Stellung und Ausdrucksweise die Quelle genauer wiedergeben als die bei Mc. Nur die drei Jünger Petrus, Johannes und Jacobus (Mc setzt hier, wie immer, den Johannes an dritte Stelle und nennt ihn noch besonders den Bruder des Jacobus) sind bei beiden Berichterstattern von dem Verbote ausgenommen, bei Lc noch der Vater des Kindes und die Mutter, die beide von Mc erst an späterer Stelle V. 40 erwähnt werden, wo er sie neben den drei Jüngern als diejenigen nennt, mit denen zusammen Jesus das Sterbegemach betritt. Die Mutter ist ja offenbar auf dem Wege zum Hause noch gar nicht in der Umgebung Jesu, und von dem Vater verstand es sich von selbst. dass Jesus ihn nicht zurückliess.

Als nun Jesus das Haus betritt, erblickt er nach Mt „die Flötenspieler und die lärmende Menge", die durch ihren *θόρυβος* den Angehörigen der Toten ihr Beileid bezeugen will. Die Flötenspieler fehlen bei den Seitenreferenten, vielleicht aber waren sie doch schon in U_1 erwähnt und dann von dem Verf. von U_2 fortgelassen worden, aus der Erwägung heraus, dass die nichtjüdischen Leser ihre Bedeutung nicht mehr verstehn mochten. Dagegen wäre es in hohem Masse auffällig, wenn hier der erste Evangelist den Bericht seiner Quelle erheblich verkürzt und doch noch Sinn für Einführung dieser ganz nebensächlichen *αὐληταί* gehabt haben sollte. Fehlten nun aber auch die Flötenspieler in U_2, so war hier doch mit mindestens zwei Ausdrücken die Trauerbezeugung der Menge bezeichnet, vgl. Lc: *ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν*, Mc: *καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά.*

„Weichet zurück, denn das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft". Mit diesen Worten treibt Jesus nach Mt die Klagenden hinaus. Seine Erklärung über den wahren Zustand des Mädchens lesen wir auch bei den Seitenreferenten. Übers.-Varr. *τὸ κοράσιον* Mt, *τὸ παιδίον* Mc, während Lc das Subjekt als nebensächlich auslässt. Der Aufforderung, sich zurückzuziehen, entspricht in den Parallelen nichts direkt, bei Lc fehlt

---

1) Letzteres Wort ist Übers.-Var. zu dem für die Häufung der Negationen bei Mc charakteristischen *οὐδένα.*

auch die Notiz, dass Jesus die Klagenden hinausgeworfen habe, die bei Mt noch speziell V. 25 (ὅτε ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος) und auch bei Mc V. 40 (ἐκβαλὼν πάντας) zu lesen ist, mithin auch in U_2 gestanden haben wird.[1]) Anstelle des ἀναχωρεῖτε bei Mt lesen die Seitenreferenten die Aufforderung, nicht zu klagen. Lc: μὴ κλαίετε, Mc, in seiner Vorliebe für zwiefache Ausdrucksweise: τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε;[2])

Wegen seiner optimistischen Beurteilung verlachen die Leute den Herrn nach allen drei Berichten, Lc fügt noch εἰδότες, ὅτι ἀπέθανεν hinzu. Als aber die Menge hinausgetrieben war, erzählt Mt weiter, da trat Jesus hinzu, ergriff ihre Hand, und das Mädchen stand auf. Ob man εἰςελθών vor ἐκράτησεν oder nicht lieber mit D das blosse ἐλθών lesen soll, ist sehr fraglich. Wahrscheinlich haben die Abschreiber mit dem ἐλθών nichts Rechtes anzufangen gewusst, und doch wäre ἐλθεῖν hier ebenso in der Bedeutung: hinzutreten gebraucht, wie vorher Mc V. 33 Lc V. 47. Bei Lc entspricht, wie auch sonst öfters, nichts dem Worte, bei Mc εἰςπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον, so dass das εἰς vor ἐλθών aus der Mc-Parallele in den Mt-Text hineingekommen sein könnte. Mc hat mithin den entsprechenden aramäischen Ausdruck im Sinne von εἰςέρχεσθαι, εἰςπορεύεσθαι gedeutet. Nach diesem Evangelisten betritt also Jesus noch nicht sogleich, wie es bei den Seitenreferenten der Fall zu sein scheint, das Sterbegemach, sobald er das Haus betritt. Von dem Eintritt ins Haus war vorher in dem ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου V. 38^a, sowie dem εἰςελθών V. 39^a die Rede.

Die Erweckung selbst ist nun in U_2 ausführlicher und anschaulicher als in U_1 geschildert. Nachdem Jesus die Hand des Mädchens ergriffen, spricht er: „Kind, stehe auf.“ Und sogleich richtet sie sich auf. Er befiehlt, ihr zu essen zu geben. Die Anwesenden erstaunen, er aber gebietet ihnen, es solle nie-

1) Durch den Fortfall dieser Bemerkung bei Lc verlieren allerdings, wie B. Weiss z. d. St. richtig bemerkt, die Züge der Darstellung in V. 51 und 56^b ihre Bedeutung, nach welchen Jesus das Wunder geheim halten will.

2 Auch Mc V. 35 Schluss entsprach dem Fragesatz mit τί bei Lc, V. 49 Schluss, ein negierter Imperativ.

mand von diesem Geschehnis erfahren. So im wesentlichen Mc und Lc. Im einzelnen ist zu bemerken, dass dem blossen *λέγει* Mc V. 41 bei Lc der vollere Ausdruck *ἐφώνησεν λέγων* entspricht. Mc führt aus seiner Quelle noch den aramäischen Wortlaut des den Tod überwindenden Machtgebots Jesu an: *ταλιθὰ κοῦμ.*[1]) Auf diese Weise wird der Eindruck des Feierlich-Fremdartigen des ganzen Vorgangs erhöht. Auch durch Einfügung des *σοὶ λέγω* in die Worte der Übersetzung macht er den Befehl Jesu eindringlicher. Beachte im übrigen die Übers.-Varr. *ἡ παῖς, ἐγείρου* Lc, *τὸ κοράσιον, ἔγειρε*[2]) Mc.

Lc fügt dann noch die Worte hinzu *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς.* Dass es sich aber bei diesem Satze um einen späteren Einschub in einen älteren Zusammenhang handelt, zeigt sich darin, dass das *παραχρῆμα* bei dem folgenden *καὶ ἀνέστη* sich nunmehr nicht so machtvoll ausnimmt, wie das entsprechende *εὐθὺς* im Mc-Texte. Mc hat hier seinerseits ein Plus zu dem gemeinsamen Texte, sofern auf das *ἀνέστη* noch *καὶ περιεπάτει* folgt. Doch muss es fraglich erscheinen, ob wir diese Worte als Zusatz des zweiten Evangelisten werten dürfen, denn es schliesst sich unmittelbar die erläuternde Bemerkung an *ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα.* Sie war also kein ganz kleines Kind mehr, so dass sie noch nicht hätte gehn können. Diese Notiz hat zwar bei Lc schon im Anfange der Geschichte V. 42 ihre Parallele, aber schwerlich ist dort der Platz, an welchem sie in der Quelle stand. Vielmehr dürfte hier Mc U_2 genauer wiedergeben. Dann wird aber auch die vorangehende Notiz, dass sie umherging, in U_2 bereits zu lesen gewesen und von Lc übergangen worden sein. Andernfalls wüsste ich nicht, in welchem Zusammenhange U_2 hier auf das Alter der Erweckten zu sprechen gekommen sein sollte.

Und er gebot, ihr zu essen zu geben, fährt Lc fort. Ebenso Mc (Übers.-Var. *εἶπεν* statt des *διέταξεν*, resp. (D) *ἐπέταξεν* bei Lc). Doch rückt der zweite Evangelist diesen Satz an den

---

1) D liest dafür: *ῥαββι θαβιτα κουμι*, was Wellhausen z d. St. für Verstümmelung der ursprünglichen, mit obiger gleichbedeutenden Lesart *ῥαβιθα* (event. zweimal gesetzt) *κουμι* hält

2) Im folgenden Verse übersetzen beide Berichterstatter, um mit dem Ausdruck zu wechseln, *ἀνέστη*, während wir bei Mt *ἠγέρθη* lesen.

Schluss der ganzen Geschichte. Offenbar hat er die folgende Bemerkung von dem Erstaunen der Anwesenden nicht an diese Notiz, dass Jesus dem Mädchen zur weiteren Kräftigung Speise reichen liess, was nichts Staunenswertes enthielt, unmittelbar anreihen wollen, und daher die Reihenfolge der Sätze, die wohl bei Lc noch in der ursprünglichen Anordnung von U_2 uns aufbehalten sind, geändert. Was die Bemerkung über das *ἐξίστασθαι* anlangt, so ist die unbestimmtere Fassung bei Mc — *ἐξέστησαν* ohne besonders namhaft gemachtes Subjekt[1]) — vielleicht die ursprünglichere. Lc hat dann *οἱ γονεῖς αὐτῆς* zugefügt, anderseits werden aber die Worte *εὐθύς* und *ἐκστάσει μεγάλῃ* bei Mc verstärkende Zusätze darstellen. Nunmehr folgt das Schweigegebot, bei Lc durch *ὁ δὲ παρήγγειλεν αὐτοῖς*, bei Mc, mit einem seiner beliebten Zusätze, durch *καὶ διεστείλατο* (Übers.-Var. zu *παρήγγειλεν*) *αὐτοῖς πολλά* eingeleitet. Die marcinische Form dieses Verbotes *ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο* dürfte der Ausdrucksweise der Quelle näher stehn als die lukanische *μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός*. Bei Mt fehlt nicht nur jedes Gebot, über das Geschehene Stillschweigen zu bewahren, sondern es heisst hier ausdrücklich: und es verbreitete sich die Kunde von ihr[2]) über jene ganze Gegend, ohne dass irgendwie angedeutet ist, dass dies Bekanntwerden des Wunders dem Sinne Jesu entgegen gewesen sei.

Die Verwerfung Jesu in Nazaret.

Mt 13, 53–58. Mc 6, 1—6a.

Nur bei Mc schliesst sich diese Perikope an die vorangehende Geschichte an, — bei Mt steht sie erst an späterer Stelle, nach den Parabelreden Jesu im 13. Kapitel. Dieser Parabelabschnitt des ersten Evangelisten hat aber bei Mc seine Parall. bereits im 4. Kap., und wir sahen, wie offenbar schon U_2 bemüht war, nach Erledigung des Parabelabschnittes diejenigen Erzählungsstücke nachzuholen, die in U_1 an früherer Stelle

---

1) *πάντες* in D ist offenbar erst späterer Zusatz.

2) Wahrscheinlich ist mit ℵC u. a. *ἡ φήμη αὐτῆς* zu lesen, *αὐτῆς* auf das vorangehende *τὸ κοράσιον* ad sensum bezogen. Dann würde sich sowohl die gewöhnliche Lesart *αὕτη* statt *αὐτῆς*, als auch *αὐτοῦ* (D) am besten erklären.

standen, von U_2 aber aus bestimmten Gründen bis dahin übergangen worden waren. Mit der Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers hat der Verf. von U_2 diesen Teil seiner Arbeit getan, freilich mit Ausnahme des Abschnittes, der vom Umherwandern Jesu im Lande und der Aussendung der Jünger (vgl. Mc 6, 6^b ff., Mt 9, 35 ff., Lc 9, 1 ff.) handelt. U_2 hat es jedoch für zweckmässiger erachtet (s. z. Mc 6, 6^b), diesen Passus erst auf diejenige Geschichte folgen zu lassen, die sich in U_1 (cf. Mt) an den Parabelabschnitt anschloss, nämlich die Erzählung von dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazaret. So folgt denn diese Geschichte hier zunächst.

Im Mt- wie Mc-Bericht ist hier die Situation insofern wenigstens dieselbe, als sich Jesus vom Westufer des galiläischen Meeres nach Nazaret begibt. Lc wird gleich Mc unseren Abschnitt an dieser Stelle in U_2 gelesen haben, übergeht ihn aber, weil er bereits in früherem Zusammenhange 4, 16 ff. aus anderer Quelle einen entsprechenden, im einzelnen freilich wenig ähnlichen Bericht gebracht hat, der zugleich eine Parall. zu Mt 4, 17, Mc 1, 14^b. 15 bildete. Vgl. oben S. 49.

Die einleitenden Worte Mt V. 53 *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ο Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας* werden wohl gleich den ähnlichen 7,28; 11,1; 19,1; 26,1 erst auf Rechnung des Evangelisten kommen; den dann folgenden, *μετῆρεν ἐκεῖθεν καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ*, entsprechen bei Mc genau, bis auf die Übers.-Varr.: *ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ καί.* Es ist auch hier in einem Zusatze, V. 1b, event. schon in U_2 Wert darauf gelegt, dass Jesus, wenn auch diesmal nicht gerade von grossen Volksmassen, so doch von seinen ihm folgenden Jüngern umgeben ist. In Nazaret angekommen „lehrte sie Jesus in ihrer Synagoge,“[1]) berichtet Mt weiter, *αὐτούς* bei *ἐδίδασκεν* und *αὐτῶν* bei *ἐν τῇ συναγωγῇ* ad sensum auf das vorangehende *τὴν πατρίδα* beziehend. In Mc und vielleicht schon in U_2[2]) ist diese constructio *κατὰ σύνεσιν*, gleichwie in den Par-

---

1) Die pluralische Ausdrucksweise in syrischen u. lateinischen Handschriften dürfte auf Missverständnis des Wortes *πατρίς* zurückgehn.

2) In Erzählungsstücken, wie dem unsrigen, die keine direkte Parallele bei Lc haben, ist natürlich in den meisten Fällen nicht mehr mit einiger Sicherheit festzustellen, welche Änderungen der Urrelation von U_2 und welche von Mc herrühren.

allelen zu Mt 12, 9, vermieden, das blosse: er lehrte, genauer bestimmt durch die Worte: und als es Sabbat geworden war, begann er zu lehren. Auch Lc 4, 16 heisst es: er ging nach seiner Gewohnheit am Tage des Sabbats in die Synagoge. Freilich fanden synagogale Gottesdienste nicht bloss am Sabbat statt, vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, S. 458.

Die Lehre Jesu übt eine grosse Wirkung aus. Die Zuhörer geraten in Erstaunen,[1]) geben demselben aber in Worten Ausdruck, welche deutlich zeigen, dass sie sich innerlich doch dieses Eindrucks zu erwehren suchen, so dass es schliesslich heisst: *ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ*, Mt V. 57ᵃ, Mc V. 3 Schluss.

Bei Mt ist hier ganz allgemein von den Bewohnern Nazarets die Rede. Bei Mc finden wir den Zusatz: *οἱ πολλοὶ ἀκούοντες*, die meisten sind das Subjekt der *ἐκπλησσόμενοι*. Hier konnte an sich Mt ebenso die Farben verstärkt, als umgekehrt Mc die ursprüngliche Schroffheit des Berichtes gemildert haben. Aber auch hier wird der Mc-Text sekundär sein, die Zufügung von *οἱ πολλοί* dürfte auf die Erwägung zurückgehn, dass Jesus in Nazaret hinterher, wenn auch nur wenige, so doch immerhin einige Wunderheilungen vollbracht, vgl. Mt V. 58, Mc V. 5. Jede Krankenheilung setzt aber den Glauben des betr. Kranken voraus. Mithin — so wird die Reflexion sein, die vielleicht schon in U_2 bei der Bearbeitung des ältesten Textes obwaltete — haben nicht alle Nazarener sich Jesu gegenüber ablehnend verhalten.

Nun die Worte der Leute selbst. Bei Mt finden wir einen klaren Gedankengang. Woher hat dieser diese Weisheit (D setzt noch *πᾶσα* vor *ἡ σοφία αὕτη*) und die Wundertaten? Wir kennen doch seine Herkunft, kennen seinen Vater, einen gewöhnlichen Handwerker, seine Mutter, Brüder und Schwestern, welch letztere ja alle bei uns wohnen, somit also zu uns gehören. — Die Weisheit also, die aus seinem Munde redet, die wunderbaren Taten, die seine Hände vollbringen, können und wollen sie nicht leugnen. Trotzdem widerstrebt es ihnen, sich von ihm imponieren zu lassen. Damit müssten sie zugeben, dass er mehr wäre als sie, dass etwas ganz Besonderes in ihm stecke.

1) Übers.-Varr.: *καί* mit verb. fin. u. Part. Mc, *ὥστε* mit 2 Inff. Mt.

Das kann aber doch, meinen sie, nach seiner ganzen Herkunft und Verwandtschaft nicht der Fall sein. Der alte Unglaube, der nur mit immanenten Kausalitäten rechnet, der jeden Gotterkorenen auf gleiche Stufe mit seiner irdischen Verwandschaft setzen zu dürfen glaubt. „Woher hat er also das alles?" Mit diesen Worten schliesst die Betrachtung. Das zweimalige *πόθεν* am Anfang und Ende des Abschnittes bezeichnet den Hauptgedanken der Rede, der durch V. 55 u. 56[a] nur näher erläutert wird.

Nicht so klar liegt die Pointe bei Mc. Allerdings fragen auch hier die Nazarener zu Anfang, wie sie bei Mt zum Schluss fragen. *πόθεν τούτῳ ταῦτα;* Aber schon die folgenden Worte *καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ, ἵνα καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται;*[1]) verrückt etwas den Gesichtspunkt, der durch die Darstellung des Mt geht. Es wird nicht direkt nach dem Woher?, sondern nach der näheren Bewandtnis gefragt, die es mit der Weisheit Jesu hat, dass solche Wunder durch ihn geschehen. Höchstens implicite, kann man sagen, liegt in diesen Worten zugleich die Frage nach dem Woher? Auch im folgenden ist der Hauptgesichtspunkt des *πόθεν* nicht mehr streng durchgeführt. Nach seiner Mutter und seinen Ge-

1) So wird wohl mit C*D K *Π*, einer Reihe Minuskeln, it codd und anderen Verss. zu lesen sein. Ob freilich nach *ἵνα* die Konjunktivform *γίνωνται* oder der unregelmässigere Indikativ *γίνονται* zu setzen ist, darüber gehen die genannten Texteszeugen auseinander. Doch ist das hier gleichgültig. An dem hier jedenfalls i konsekutivem Sinne gebrauchten *ἵνα* (zu diesem Gebrauch vgl. Blass § 69 3) nahmen die Abschreiber Anstoss und ersetzten es durch *ὅτι* oder strichen es. In letzterem Falle wurden die Worte *καὶ δυνάμεις κτλ.* entweder ein selbständiger Satz oder durch Verwandluug von *γίνονται* in *γινόμεναι* den vorangehenden *σοφία ἡ δοθεῖσα* augegliedert. — Die Lesart mit *ἵνα* bietet den Vorteil, dass sie eine Auffassung von den Wundern Jesu voraussetzt, die mit der Mc 1, 27 Lc 4, 36 (s. z. d. St.) vertretenen verwandt ist und wohl schon in U_2 zum Ausdruck gekommen sein wird. In U_1 hiess es nur kurz: woher hat dieser diese Weisheit und die Wunder? In der Erweiterung von U_2 erscheinen nun die durch seine Hände geschehenden Wunder als Ausfluss seiner Weisheit, wie an jener eben zitierten Stelle die Dämonenaustreibungen als Spezialfall seiner gebieterischen Rede. In beiden Fällen wird die geistige Kraft betont, die sie hervorruft, vergl. auch Seite 230.

schwistern[1]) wird gefragt, aber nicht, was doch bei der Frage nach der Herkunft eines Mannes, speziell für jüdisches Empfinden, die Hauptsache war, nach seinem Vater. Mochte derselbe auch immerhin schon tot sein, wie man angenommen hat, so bleibt, abgesehen davon, dass das eine reine Hypothese ist, die Nichterwähnung Josephs in dem Munde dieser Kleinstädter, die mit seinen sonstigen Familienverhältnissen, obgleich nur die Schwestern Jesu in Nazaret wohnen, so vertraut sind, recht auffällig.

Wenn nun bei Mt hier der Vater in der Tat erwähnt ist: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;* so spricht dies Moment entschieden dafür, dass hier noch eine ältere Textform uns aufbehalten ist. Bei Mc erscheint in den entsprechenden Worten nicht der Vater, sondern Jesus als Zimmermann, und vielfach glaubt man in dieser Frage: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων;* eine gute alte Tradition finden zu dürfen, nach welcher eben Jesus selbst Handwerker gewesen, eine Tradition, die später befremdlich erschienen und daher in unserem Mt-Evangelium bereits verwischt sei. Die Verteidiger der Priorität der matthäischen Fassung nehmen dagegen vielfach an, so insbesondere Hilgenfeld,[2]) dass Mc hier mit Rücksicht auf den christlichen Glauben an die vaterlose Erzeugung Jesu geändert habe, sofern er selbst im Munde der ungläubigen Nazarener Jesum nicht ohne weiteres als Sohn Josephs bezeichnet sehen wollte. Mit dieser Erwägung wäre aber im günstigsten Falle nur die Vermeidung des Ausdrucks Zimmermannssohn, aber nicht die eigentümliche Änderung von *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* in *ὁ τέκτων* genügend erklärt.

Auch hier werden Übersetzungsvarianten vorliegen. Ein aramäischer Ausdruck, der wörtlich wiedergegeben, Sohn des Zimmermanns bedeutete, etwa בַּר נַגָּר, konnte in anbetracht der Tatsache, dass ein Handwerk in einer Familie auf den Sohn sich zu vererben pflegte, neben seiner wörtlichen Bedeu-

1) Wenn hier unter den Brüdern Jesu an zweiter Stelle Joses, bei Mt Joseph genannt wird, so handelt es sich um den gleichen Namen. Ersterer (יוסי) ist nur Abkürzung des zweiten. Vgl. Dalman, Grammatik S. 139[3].

2) Zuletzt ZwTh 1903 S. 6[1].

tung auch in dem Sinne gefasst werden, dass damit einfach ein Zimmermann bezeichnet werden sollte. Auch im Hebräischen kommt das entsprechende בֵּן in ähnlicher Verbindung gelegentlich vor, so, wenn Neh 3, 8 ein Salbenhändler, wörtlich übersetzt: Sohn des Salbenhändlers genannt wird, und vielleicht auch Neh 3, 31 (doch vgl. Guthe z. d. St.) ein Goldschmied Sohn des Goldschmiedes[1]). Und was das Aramäische anlangt, so führt Cheyne im zweiten Bande der Encyclopaedia biblica in einem Artikel über Joseph S. 2598 eine Stelle aus Baba Bathra 73^b an, nach welcher בַּר נַגָּר im Sinne von Zimmermann vorkommt. Wenn nun aber auch gegen die marcinische Übersetzung des betr. aramäischen Ausdrucks mit ὁ τέκτων vom sprachlichen Standpunkte aus nichts einzuwenden ist,[2]) so wird die wörtliche, sprachlich nicht weniger gerechtfertigte, matthäische Wiedergabe doch dem Gedankenzusammenhange, wie gezeigt, entschieden besser gerecht. Sie enthält eine weitere Stütze in dem Schluss von Lc 4, 22. Der ganze Abschnitt, in dem diese Stelle steht, hat ja verhältnismässig wenig Berührungspunkte mit dem unsrigen. Aber auch dort geben die Nazarener ihrer Verwunderung mit den Worten Ausdruck: *οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσήφ οὗτος;* Man kann ja nun fragen, weshalb Mc nicht ganz wörtlich übersetzte, wenn der Gedankenzusammenhang auf eine solche Wiedergabe hindrängte. Aber schon U_2 scheint, wie wir sahen, den Gesichtspunkt, unter den in U_1 die Rede der Nazarener gestellt war, etwas verrückt zu haben, so dass es ganz gut denkbar ist, dass Mc hier einfach übersehen hat, dass der Ausdruck auf den Vater Jesu und nicht ihn selbst gehn sollte. Immerhin ist es nicht ganz ausgeschlossen, — mehr lässt sich aber wirklich nicht sagen — dass er eine gewisse Scheu empfunden hat, die Nazarener von dem irdischen Vater Jesu sprechen zu lassen.

„Nicht ist ein Prophet ungeehrt, ausser in seinem Vater-

---

1) Vgl. auch den Ausdruck בְּנֵי אֶבְיוֹן für Arme Ps 72, 4.

2) Sachlich käme immerhin in Betracht, dass es sich dabei nur um einen früheren Beruf Jesu handeln könnte, der Ausdruck also ungenau wäre. Denn während seines öffentlichen Auftretens, das ihn im ganzen Lande umherführte, wird Jesus kaum Gelegenheit zur Ausübung eines derartigen Berufes gehabt haben.

lande und in seinem Hause", lautet nun die kurze, bittere Erwiderung Jesu bei Mt. Ganz ähnlich Mc; Übers.-Varr.: ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι Mt, ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ Mc.[1]) Mc schiebt zwischen Vaterland und Haus noch den Mittelbegriff der Verwandten ein, wodurch man an 3,21 und ihren dortigen Beweis der Verständnislosigkeit dem Wesen Jesu gegenüber erinnert wird. In etwas kürzerer Form finden wir den vorliegenden Ausspruch auch bei Lc 4,24.

Und er vollbrachte dort nur wenige Wunder um ihres Unglaubens willen, fährt Mt fort, Mc: und er war dort ausser stande, ein Wunder zu vollbringen, ausser dass er einigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben.

Auch hier macht der Bericht des Mc auf viele den älteren Eindruck. Dem später schreibenden Mt, so sagt man, erschien es anstössig, dass hier die Wundermacht Jesu begrenzt, dass er ausser stande gewesen sein sollte, eine grössere Anzahl wunderbarer Heilungen in Nazaret zu vollbringen. Er hätte schon können, aber er wollte nicht; um sie für ihren Unglauben zu bestrafen, hat er dort keine Wunder getan. Eine solche Erklärung der Differenz ist wohl möglich, mir aber durchaus unwahrscheinlich. Es ist sehr zu beachten, dass wir bei Mc auch sonst die Umschreibung mit δύνασθαι finden, wo Mt das einfache Verbum setzt. Mc 3,23—26 gebraucht der zweite Evangelist viermal δύνασθαι mit einem Verbum, und jedesmal fehlt es in den Mt-, wie übrigens auch in den Lc- Parallelen. Auch Mc 4,32; 7,15; 8,4 finden wir eine Umschreibung mit δύνασθαι statt des einfachen Verbums bei Mt. An all diesen Stellen ist die Differenz recht belanglos, die Ausdrucksweise des Mc ist nur die deutlichere im Vergleich zu der des Mt, liest sich mehrfach wie eine Art Kommentar zu der kurzen Darstellungsart des ersten Evangelisten. Das δύνασθαι des Mc macht sich gewöhnlich so natürlich, dass sich schwer ein Grund finden lässt, weshalb Mt es fortgelassen haben sollte. Es ist hier überall an sich viel wahrscheinlicher, dass Mc er-

1) Über die abgeblasste Bedeutung von ἴδιος im hellenistischen Griechisch s. Deissmann, Bibelstudien d. Art.

weitert, als dass Mt verkürzt habe, und nach diesem Kanon können wir auch unsere Stelle gut verstehn. Aus dem einen Hauptsatze des Mt, wie dieser ihn wohl in getreuem Anschluss an seine Quelle überliefert: er tat dort nur wenige Wunder um ihres Unglaubens willen, finden wir bei Mc zwei gemacht: er konnte dort keine Wunder tun (ausser dass er usw.) und er wunderte sich über ihren Unglauben. Das *οὐ δύνασθαι* ist also im zweiten Evangelium nicht so gemeint, als ob an sich seine Wunderkraft nur eine (menschlich) beschränkte gewesen wäre, sondern so, dass die unumgängliche Bedingung für seine Krankenheilungen fehlte, der Glaube der Kranken. Denn über ihren Unglauben wundert sich Jesus, nicht darüber, dass seine Macht an sich eine beschränkte sei. Auch der erste Evangelist wird durchgehends für die Krankenheilungen Jesu den Glauben der betreffenden als conditio sine qua non betrachtet haben.

Jesus zieht im Lande umher.

Mt 9, 35; (36—38). Mc 6, 6b. (Lc 10, 2).

Bei Mc lesen wir hier nur die kurze Notiz: *καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.* Dies Umherziehen ist offenbar motiviert gedacht durch den Misserfolg in Nazaret. Nachdem Jesus hier keine grössere Wirksamkeit hat entfalten können, verlegt er das Gebiet seiner Tätigkeit in die Umgebung, die rings um Nazaret liegenden kleineren Ortschaften, und durch den Misserfolg zu neuen Anstrengungen angestachelt, entsendet er dann des weiteren zur Probemission seine zwölf Jünger. So wird es sich erklären, dass U_2 unseren Passus sowie die Aussendung der Jünger lieber hinter als vor die Szene von Nazaret gesetzt hat, wie man eigentlich (vgl. oben S. 236) erwarten sollte.

Bei Lc fehlt hier allerdings überhaupt eine Parall., denn die Stelle 13, 22, die als solche angeführt wird, entstammt einem andersartigen Zusammenhange. Dort ist Jesus bereits im Begriff nach Jerusalem zu ziehen. Bei Mt finden wir statt der umliegenden Dörfer „alle Städte und Dörfer“ erwähnt. Mit Ausnahme des auf das vorher erwähnte Nazaret zurückweisenden *κύκλῳ*, das

auf eine Erweiterung in U_2 zurückgehn dürfte, wird hier der Mc-Text dem aramäischen von U_1 näher stehn als der matthäische.

Vorher gehn bei Mt zwei kleinere Wundererzählungen, die von der Heilung zweier Blinder, 9, 27—31, und die von der Austreibung des Dämons aus einem Stummen, V. 32—34, welche beide wohl in U_1 noch nicht enthalten waren. In U_1 wird unser Satz unmittelbar auf die Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Gemeindevorstehers (vgl. Mt 9, 18—26) gefolgt sein, während U_2 die Geschichte des Misserfolges Jesu in seiner Heimatstadt dazwischen schob.

Es wird nun im Mt-Texte die Lehrtätigkeit, welche Jesus entfaltet, ausführlicher geschildert und zugleich auf die Wunderhilfe hingewiesen, die er allen Kranken zu teil werden liess. Diese Schilderung stimmt fast ganz mit der 4, 23 gegebenen überein und kann daher in Reminiszenz an jene Stelle hier zugefügt sein, kann aber auch direkt aus U_1 stammen, so dass dann der Verf. von U_2 hier wie an jener Stelle seine Vorlage verkürzt hätte, da er offenbar an derartigen allgemeinen, ziemlich farblosen Schilderungen kein genügendes Interesse nahm. Vgl. auch Mt 15, 29—31 mit Mc 7, 31—37. Jedenfalls dürfte es nicht zufällig sein, dass Mc hier nicht zugleich, wie Mt, der Wunderheilungen gedenkt, sondern einzig und allein auf die lehrende Tätigkeit Jesu hinweist, entsprechend dem grösseren Gewicht, das bei ihm, wie schon in U_2, auf die Lehre Jesu im Vergleich zu seinen Wundern fällt.

Die drei folgenden Verse des Mt, 36—38, werden nicht aus U_1, sondern vielleicht alle drei aus den Logien stammen. Die Berührung, die zwischen V. 36 und der sich etwas kürzer ausdrückenden Stelle Mc 6, 34 in dem Bilde von dem Volke als den hirtenlosen Schafen besteht, mit denen Jesus Mitleid hatte, wird zufällig sein und auf keine literarischen Beziehungen zwischen den beiden Stellen einen Schluss gestatten. V. 37 und 38, die von der Grösse der Ernte und dem Mangel an Erntearbeitern handeln, haben in Lc 10, 2 eine auch im sprachlichen Ausdruck recht genaue Parallele. Beachte insbesondere die Wendung ἐργάτας ἐκβάλλειν, sowie das δεήθητε οὖν, welches bei beiden Evangelisten mit folgendem ὅπως konstruiert wird, obgleich ebensogut der Infinitiv oder ἵνα stehn könnte, bei

Lc auch in der Tat sonst vorkommt (Inf.: 8, 38 und vielleicht auch 9, 38, ἵνα: 9, 40; 21, 36; 22, 32), während die Verbindung mit ὅπως nur an dieser Stelle zu konstatieren ist.[1]) Wir werden daher diese zwei Verse jedenfalls mit ziemlicher Sicherheit auf Rechnung der griechischen Logiaquelle setzen können. Sie bildeten dann in dieser wohl die Einleitung zu der sogenannten Aussendungsrede Jesu, die, wenngleich in vielfach anderer Form, auch in U_1 resp. U_2 ihre Stätte gefunden hat. Der dritte Evangelist hat zwei Formen dieser Rede getrennt überliefert, in cap. 9 die in U_2 ihm vorliegende, in cap. 10 wahrscheinlich die von den Logien mitgeteilte. Mt hält sich im wesentlichen an U_1, berücksichtigt daneben aber möglicher Weise die Logien, während Mc von letzteren sicher keine Kenntnis verrät und nur U_2 folgt.

Die Aussendung der Jünger.

Mt 10, 1–14. Mc 6, 7—11. Lc 9, 1—5.

Jesus ruft die Zwölfe herbei (προςκαλεσάμενος Mt, προςκαλεῖται καί Mc, während Lc συνκαλεσάμενος schreibt). Bei Mt lesen wir hinter τοὺς δώδεκα noch μαθητὰς αὐτοῖ, doch ist fraglich, ob wir in diesen Worten einen Zusatz des Evangelisten oder nicht vielmehr eine getreue Übersetzung aus U_1 erblicken müssen. Im letzteren Falle würde U_2 statt der umständlichen Benennung: seine zwölf Jünger die abgeschliffenere: die Zwölfe gewählt haben. Dieselbe Differenz in der Bezeichnung finden wir auch bei Mt 26, 20 und Mc 14, 17. Übrigens fällt es bei Mt und Lc auf, dass Jesus seine Jünger durch Ruf um sich versammelt, nachdem er soeben noch zu ihnen gesprochen hat. Diese kleine Inkonzinnität der Darstellung wird verständlich, wenn wir uns erinnern, dass hier hinter einander zwei verschiedene Quellen benutzt worden sind.

Mt und Lc berichten nun weiter, dass Jesus ihnen Vollmacht über die unreinen Geister gab — Mt fügt noch ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά hinzu —, und „Krankheiten zu heilen," oder wie Mt statt des einfachen νόσους in Erinnerung an 9, 35

---

1) Bei Mt kommt δεῖσθαι sonst nicht vor, wohl aber ἐρωτᾶν und besonders παρακαλεῖν.

schreibt: jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen (zu heilen). Es folgen bei Mt die Namen der zwölf Jünger V. 2—4, die wohl schon in U_1 an dieser Stelle gestanden haben, in U_2 jedoch bereits in früherem Zusammenhange in einem besonderen, neu eingefügten Abschnitte über die Jüngerwahl mitgeteilt worden sind, s. oben S. 141. Erst dann ist V. 5 von der eigentlichen Aussendung der Zwölfe die Rede, vgl. Lc V. 2. Mc antepiziert diesen Gedanken, indem er gleich hinter *προςκαλεῖται τοὺς δώδεκα* schreibt: *καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο.*[1]) Dass hiernach die Jünger zu zweien entsandt werden, hat bei Mt und Lc keine direkte Parall., wird also in U noch nicht gestanden haben, doch berührt sich hier der zweite Evangelist mit einer Stelle der zweiten Aussendungsrede des Lc, 10, 1: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ.* Die Heilung der Krankheiten neben den Dämonenaustreibungen ist bei Mc nicht erwähnt. Die Vollmacht, die die Jünger erhalten, bezieht sich nur auf die unsauberen Geister. Das stimmt mit 3, 15 überein, sowie 1, 39, wo von der eigenen Wundertätigkeit Jesu nur die Dämonenaustreibungen genannt werden. Vgl. noch die Übers.-Varr. *ἔδωκεν* Mt Lc, *ἐδίδου* Mc, sowie die näheren Bestimmungen bei *ἐξουσίαν*, Mt: *πνευμάτων ἀκαθάρτων*, Mc: *τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων*, Lc *ἐπὶ . . τὰ δαιμόνια.* Hinter *ἐπί* macht Lc noch den verdeutlichenden Zusatz *πάντα.*

Es folgen nun bei Mt bestimmte Anweisungen Jesu an die Jünger. 1. Ihre Mission soll sich auf Israel beschränken, nicht die Heiden und Samariter mit umfassen, V. 5 u. 6. 2. Sie sollen das *ἠγγικέναι* des Himmelreiches verkündigen, V. 7. 3. Sie sollen Kranke heilen, Tote erwecken, Aussätzige reinigen, Dämonen austreiben; 4. Sie sollen umsonst geben, wie sie umsonst empfangen haben, V. 8.

Diese Verhaltungsmassregeln, die Jesus den Seinen mit auf den Weg gibt, fehlen bei Mc gänzlich. Auch im dritten Evangelium vermissen wir Punkt 1 und 4; 2 und besonders 3 erscheinen in verkürzter Form. Der direkten Rede bei Mt ent-

---

1) Die Umschreibung mit *ἤρξατο* ist hier allerdings aramaisierend, das distributive *δύο δύο* aber auch sonst im späteren Griechisch belegt. Vgl. Thumb, Die gr. Sprache im Zeitalter des Hellenismus S. 128.

spricht bei Lc wieder einmal indirekte. Mt: *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἀσθενοῦντας θεραπεύετε κτλ.* Lc: *καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι.* Auffällig ist hier das *καὶ ἰᾶσθαι* bei Lc, auffällig, sowohl wenn man es in seiner Kahlheit mit den ausführlichen Anweisungen bei Mt V. 8 (Punkt 3), als auch besonders, wenn man es mit den im Lc-Texte kurz vorhergehenden Worten V. 1 vergleicht, in welchen bereits von der Vollmacht der Jünger über die Dämonen und zur Heilung der Krankheiten die Rede war. Liest man bei Lc V. 1 und 2 hintereinander, so hat man den Eindruck, dass ein Schriftsteller, der zum ersten Male den Passus konzipierte, sich schwerlich so ausgedrückt haben würde. Verständlich wird die Stelle dagegen, wenn hier Kürzungen eines älteren, ausführlicheren Wortlauts vorliegen. Lc selbst hat diese Streichungen schwerlich unternommen, denn sonst würden uns wohl bei dem die gleiche Quelle U_2 benutzenden Mc Spuren der breiteren Diktion derselben aufbehalten worden sein. Vielmehr wird hier bereits U_2 die ausführlichen Anweisungen bezüglich der Krankenheilungen erheblich gekürzt haben, seiner Grundauffassung entsprechend, nach welcher auf die Wunder im Verhältnis zur Lehre kein zu grosses Gewicht gelegt werden darf. Auch der Passus, dass die Jünger umsonst die Wunder verrichten sollen, wird dabei weggefallen sein, ja noch mehr. Es ist recht gut verständlich, dass, wenn U_2 die Mt V. 5 u. 6 entsprechenden Worte über die Beschränkung der Mission auf die Juden in seiner Vorlage las, an denselben Anstoss nahm. Denn war U_2, worauf manche Anzeichen führen, für Heidenchristen, wenn auch aramäisch redende Heidenchristen, bestimmt, so mussten diese Worte Jesu den Lesern in hohem Masse befremdlich erscheinen, da sie ihnen ihr Recht auf das Christentum zu rauben schienen, während die jüdischen Leser von U_1 durch diesen Passus nur in ihrem Nationalgefühl gehoben werden konnten. Mt V. 5 und 6 machen durchaus nicht den Eindruck, erst von dem Evangelisten in einen älteren Zusammenhang eingefügt zu sein. Wäre das der Fall, so würde angesichts von Stellen wie 24, 14; 28, 19 doch wohl besonders hervorgehoben sein, dass es sich bei dieser Beschränkung der Mission auf die Juden nur um eine

vorläufige Massregel Jesu handele. Auch erwarten wir hier im Eingange der Rede durchaus eine Anweisung darüber, wohin die Jünger ziehen, an wen sie sich wenden sollen, wie auch die Form der Aussendungsrede in den Logien, vgl. Lc 10, 1[b], eine solche Angabe des Zieles enthalten zu haben scheint. Ferner schliesst sich V. 7 recht gut an das Vorhergehende an, sofern mit *πορευόμενοι δὲ* auf das vorangehende *πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα κτλ.* Bezug genommen ist. Dass dann V. 8 noch genauere Anweisungen über die Krankenheilungen folgen, nachdem schon V. 1 von der bezüglichen Vollmacht der Jünger die Rede gewesen ist, ist nicht weiter auffällig, da ja so vieles dazwischen steht, nicht bloss die Namen der Jünger V. 2—4, sondern eben auch V. 5 u. 6, die Anweisung über das Wohin ihrer Wanderschaft.

Nachdem nun aber einmal in U_2 dieser ganze Abschnitt bis auf wenige in Lc 9, 2 uns erhaltene Reste zusammengestrichen war, kann es nicht befremden, dass Mc auch diese wenig inhaltsvollen Worte seinerseits fortgelassen hat.

Im folgenden fliessen nun wieder die Berichte aller drei Synoptiker, bei Mc und Lc, da bei diesem vorher noch keine direkte Rede, bei jenem überhaupt noch keine Worte Jesu mitgeteilt waren, mit besonderer Einleitung *καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς* (Mc), resp. *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς* (Lc). Bei Mt haben wir guten Anschluss an die vorhergehende Mahnung *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.* Die Jünger sollen sich für ihre Heilungen nichts bezahlen lassen, nicht Gold noch Silber noch Kupfer in ihre Gürtel sich erwerben. Nur insofern ist der Gedanke hier in V. 9 im Verhältnis zu dem am Schlusse von V. 8 ein weiterer, als durch das *μὴ κτήσησθε* selbstverständlich auch jede andere Art des Erwerbes als die durch Krankenheilungen ausgeschlossen ist. Mit diesem Verzichte auf Geldverdienst muss natürlich die äusserste Beschränkung ihrer Bedürfnisse verbunden sein, V. 10: auch keinen Ranzen für den Weg, noch zwei Kleider, noch Sandalen, noch einen Stab sollen sie sich erwerben. Also nur ein Rock, den sie auf dem Leibe tragen, ist ihnen gestattet, nicht auch der Mantel dazu (Wellhausen).

Diese so überaus rigorosen Vorschriften, die Mt wohl noch wörtlich aus U_1 übersetzt hat, sind in U_2 und besonders

bei Mc doch schon etwas erweicht. Das recht eindringliche Verbot des Gelderwerbes ist hier zwar nicht gerade aufgehoben, aber es tritt zurück, statt an erster, ist erst an vierter Stelle von dem Gelde die Rede, „das sie nicht auf den Weg[1]) mitnehmen" sollen. Überhaupt ist hier der Gesichtspunkt vielleicht schon im allgemeinen insofern etwas verengt, als nicht von dem, was sie nicht erwerben, sondern von dem, was sie nicht auf den Weg mitnehmen sollen, die Rede ist. Nun heisst es zunächst ganz strikt, sie sollen garnichts mitnehmen: *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν* (Lc), oder wie Mc indirekt sich ausdrückt, *ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς τὴν ὁδόν.* Und es werden dann noch einzelne Dinge besonders aufgezählt, die sie auf der Reise entbehren müssen. Doch fehlen unter diesen die Sandalen, ja bei Mc und wohl schon in U_2, sind sie V. 9 direkt zu tragen gestattet. Der Reisestab ist in U_2 wohl noch, wie Lc zeigt, das erste gewesen ist, was speziell verboten wurde, anders bei Mc. Hier erleidet das *μηδέν* bei *αἴρωσιν* sogleich die Ausnahme *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον.* Bei der Ausbreitung der Mission weit über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus wird sich trotz aller Anspruchslosigkeit der Missionsboten doch allmählich das Bedürfnis nach Beschuhung und sodann nach einem Reisestab geltend gemacht haben, vgl. J. Weiss z. d. Lc-Stelle im Kommentar. Man wird dann auch der Überzeugung gewesen sein, damit nicht im Widerspruch mit dem Sinne Jesu zu handeln und entsprechend sich schon die Ausrüstung der Zwölfe bei der Probemission gedacht haben.

Der Ranzen ist freilich auch bei Mc und Lc verboten, wozu dann noch, — wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2 — das Brot kommt, als den wesentlichsten Inhalt des Ranzens bildend. Das erst an vierter Stelle genannte Geld wird bei Mc und Lc nur mit einem Ausdruck bezeichnet, und zwar bei jenem mit *χαλκός*, bei diesem mit *ἀργύριον.* Doch sind damit schwerlich verschiedene Geldsorten gemeint, da beide Wörter Geld im allgemeinen bezeichnen können, vgl. Mc 12, 41 Lc 19, 15. 23. Der Zusatz *εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν* bei den Geld-

1) Bei Mt und wohl schon in U_1 findet sich die Näherbestimmung „auf den Weg" erst bei Erwähnung des Ranzens.

stücken (Mt), resp., wie Mc übersetzt, *εἰς τὴν ζώνην*, fehlt bei dem dritten Evangelisten, wohl wegen seiner Belanglosigkeit.

Was die Erwähnung der Sandalen anlangt (Mt *ὑποδήματα*, Mc *σανδάλια*, Übers.-Varr.), die bei Mt verboten, bei Mc gestattet, bei Lc übergangen sind, so ist von ihnen beim zweiten Evangelisten in merkwürdig inkorrekter Ausdrucksweise die Rede. Das blosse *ἀλλὰ σανδάλια* würde sich gut an das Vorangehende anschliessen: *μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ χαλκὸν, ἀλλὰ... σανδάλια*. Sofern nun aber hinter *ἀλλὰ* zunächst noch das *ὑποδεδεμένους* steht, so macht das den Eindruck, als ob wir hier eine Konstruktion des Akkusativs mit dem Infinitiv vor uns haben, und doch fehlt hier das Akkusativsubjekt *ὑμᾶς* sowohl, wie die Kopula *εἶναι*; vielmehr befinden wir uns in einem von *ἵνα* regierten Satze. Einen weiteren Konstruktionswechsel zeigen die folgenden Worte, in denen der Evangelist unvermittelt in direkte Rede übergeht: *καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας*. In der Quelle wird hier wohl durchweg direkte Rede gestanden haben. Die teilweise Umwandlung derselben in indirekte ist nicht ohne stilistische Härten erfolgt.

Den Schluss macht bei Mc und Lc das bei Mt schon an drittletzter Stelle gebrachte Zweikleiderverbot. Dem blossen *δύο χιτῶνας* entspricht bei Lc das genauere *ἀνὰ δύο χιτῶνας*, während anderseits das marcinische *καὶ μὴ ἐνδύσησθε* sich eleganter macht als das *μήτε ἔχειν* des Lc, das wohl eine getreuere Übersetzung der Quelle darstellt.[1])

Wenn wir nun bei Mt noch den erläuternden Satz lesen *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*, so werden wir diesen schwerlich auf Rechnung von U_1 setzen dürfen. Er begegnet uns auch in der Stelle Lc 10, 7. Nur ist dort statt von der Nahrung von dem Lohne des Arbeiters die Rede. Da es sich in jenem Zusammenhange um Essen und Trinken handelt, würde der Ausdruck *τροφή* statt *μισθός* vorzüglich passen. Mithin kann man annehmen, dass Lc das Diktum noch nicht in der

---

1) Das *μὴ ἔχειν* steht hier gleich dem *μὴ ἐνδύσησθε* im imperativischen Sinne, ein Gebrauch des Infinitivs, der ja schon dem klassischen Griechisch nicht fremd ist. Nach Blass § 69, 1 kommt er im N. T. nur bei Paulus vor, Röm 12,15, Phil. 3,16; unsere Stelle ist dabei übersehen.

matthäischen Form gekannt hat, der erste Evangelist vielmehr, wenn er den Ausspruch in der von Lc überlieferten Ausdrucksweise vorfand, hier statt Lohn Nahrung setzte, und zwar aus dem Grunde, weil das Wort missverständlich war, nachdem Jesus vorher vor jedem Gelderwerb gewarnt hatte. Recht passend schliesst sich freilich der Satz überhaupt nicht an das Vorangehende an. Denn Kleider, Schuhe und Stab, von denen unmittelbar vorher die Rede war, haben mit der Ernährung nichts zu tun. Nur V. 9 und die allerersten Worte von V. 10 werden begründet: die Jünger brauchen kein Geld, um sich Speise zu kaufen, keinen Ranzen, um sie aufzubewahren, — denn ein Arbeiter ist seiner Nahrung wert. Sie werden in dieser Beziehung schon die nötige Gastfreundschaft auf ihrer Reise finden.

Zeigt sich bereits in den soeben besprochenen Worten des ersten Evangeliums das Hineinragen einer anderen Quelle als U_1, so werden wir das gleiche auch für V. 11—13 postulieren müssen. Die Parallelen bei Mc V. 10 und Lc V. 4 enthalten nur eine Anweisung darüber, dass die Jünger nicht beliebig in einer Stadt ihr Quartier wechseln, sondern in dem Hause, in welches sie einmal eingetreten, auch bleiben sollen. Auch in der Parallele im 10. Kap. bei Lc ist dieser Gedanke zum Ausdruck gebracht: *μὴ μεταβαίνητε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*. An unserer Stelle lautet die Ausdrucksweise allerdings eigentümlicher, insbesondere bei Lc: in welches Haus ihr immer eingeht, bleibet dort und von dort gehet hinaus. Das liest sich auf den ersten Blick so, als ob in einem Atemzuge hier Befehl und Gegenbefehl erteilt werde: *ἐκεῖ μένετε! ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε!* Aber die beiden letzten Worte sind offenbar so gemeint, dass es sich um das Hinausziehen aus demjenigen Orte handelt, in welchem das betreffende Haus liegt. Von demselben Hause aus, in welchem ihr zuerst eingekehrt seid, von keinem anderen aus (vgl. Keil, Kommentar über die Evangelien des Markus und Lukas z. d. St.) tretet eure Weiterwanderung an. In diesem Sinne bildet das *ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθαι* nur eine erneute Einschärfung des *ἐκεῖ μένειν*, setzt allerdings voraus, dass hier nicht an ein einsam gelegenes Haus, sondern eine Ortschaft mit vielen Häusern gedacht ist. Von einem derartigen Orte ist freilich bei

Lc nicht die Rede, anders, wenigstens nach dem gewöhnlichen Texte, Mc: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*[1]) *ὅπου ἐὰν εἰςέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε, ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν.* Hier findet sich in dem *ὅπου* die Andeutung des Ortes, in welchem das Haus liegt. Allerdings fehlt *εἰς οἰκίαν* in Daff²i. Dann bezieht sich das *ὅπου* nur auf das Haus, in welchem die Jünger einkehren, und wir haben hier das gleiche Manko der Darstellung, wie bei Lc. Im anderen Falle würden wir annehmen können, dass Mc die in diesem Punkte getreuere, von Lc nicht ganz vorsichtig verkürzte Form der Darstellung von U_2 uns erhalten hat. Aber da das Fehlen des *εἰς οἰκίαν* in D und Genossen immerhin auffällig ist, wage ich nicht mit Bestimmtheit für die Ursprünglichkeit dieser Worte im Mc-Texte einzutreten. Bei Mt finden wir in jedem Falle das Vermisste, sofern hier, abgesehen von dem einen Würdigen, bei dem sie dauernd Quartier nehmen sollen, von der Stadt resp. auch dem Dorfe,[2]) worin dieser wohnt, die Rede ist. Aber wir können es nicht mehr kontrollieren, wie weit hier Mt U_1, wie weit einer anderen Quelle folgt. Denn wir lesen hier auch die in den Parallelen fehlende Forderung Jesu, bei dem Eintritt in den betreffenden Ort erst eine Prüfung anzustellen, wer in ihm würdig ist. Und da dieser Gedanke V. 12 und 13 weiter ausgeführt ist, dürften nicht bloss diese Verse, sondern mindestens auch das *ἐξετάσατε, τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν* aus einer anderen Quelle stammen. Wenn übrigens statt des lukanischen *καὶ .... ἐξέρχεσθε* Mt und Mc *ἕως ἂν ἐξέλθητε* schreiben, so haben wir hier wieder eine Übers.-Var., insofern Lc wörtlich in semitisierender Parataxe, die beiden anderen mehr in einer dem griechischen Sprachgeist entsprechenden Weise ihre Vorlage wiedergeben.

Das Nächste, was wieder alle drei Berichterstatter gemeinsam bringen, sind Verhaltungsmassregeln für den Fall, dass sie irgendwo zurückgewiesen werden. Der Passus beginnt bei

---

1) Hier wie auch an anderen Stellen, z. B. 4, 21. 24, hat sich Mc veranlasst gesehen, diese Worte einzuschieben, weil im folgenden von etwas Neuem, mit dem Vorhergehenden in keinem unmittelbaren Zusammenhange Stehendem die Rede ist.

2) Die Worte *ἢ κώμην* fehlen allerdings in D 1.118. 209 a b ff¹ h k syr^sin (?) Hil u. a.

allen mit einem Relativsatze, der gleich einem vorangestellten absoluten Nominativ eigentlich in der Luft schwebt. Bei Mt und Lc ist in demselben — bei Mt in singularischer (ὃς ἂν κτλ.), Lc in pluralischer Form (ὅσοι ἂν κτλ.) — von Persönlichkeiten die Rede, die möglicherweise die Jünger nicht aufnehmen, und in den folgenden Worten wird dann auf diesen Relativsatz mit ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης bei Lc, ähnlich, mit einer kleinen Erweiterung,[1]) bei Mt, Bezug genommen. Diese Inkonzinnität hat Mc vermieden, indem er schon im Relativsatze von der betr. Ortschaft spricht, die die Jünger nicht aufnimmt, noch auf sie hört,[2]) und von der sie dann weggehn sollen. Im übrigen hat hier Lc etwas gekürzt, insofern er die abweisende Haltung der Gegner des Evangeliums nur durch ein Verbum (μὴ δέχεσθαι) charakterisiert, während wir bei Mc ausserdem μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν und bei Mt, noch mit einer kleinen Erweiterung, μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν lesen. Bemerke hier die Übers.-Varr. ἀκούειν mit Gen. bei Mc, mit Akk. bei Mt, ferner braucht Lc den Konjunkt. Praes. von δέχεσθαι, wo die Seitenreferenten den Aorist setzen, sodann entspricht dem ἐξερχόμενοι des Mt und Lc bei Mc ein ἐκπορευόμενοι, Mt setzt dazu ἔξω, Lc ἀπό mit dem Gen. Mt und Mc ordnen das Part. dem folgenden Imperat. unter, Lc verbindet es mit diesem, vielleicht in engerem Anschluss an die Quelle, durch καί. Es rangiert also wie ein Verbum finitum, vgl. S. 22 Anm. 1. Der Imperat. selbst erscheint bei Mt und Mc in der Form ἐκτινάξατε, während Lc ein anderes Kompositum desselben Simplex und ein anderes Tempus wählend, ἀποτινάσσετε schreibt. Das Wort Staub übersetzt Mc durch χοῦς, Mt und Lc durch κονιορτός. Mt spricht vom Staub der Füsse, — ἐκ vor τῶν ποδῶν ὑμῶν wird auf Grund von BD u. a. zu streichen sein — Mc genauer von Staub unter den Füssen, während Lc die betr. Worte durch ἀπό von ἀποτινάσσετε abhängig sein lässt.

Bei Mc und Lc finden wir noch, wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2, den Zusatz, dass die den ungastlichen Leuten

---

1) ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης.

2) Bei ἀκούσωσιν ist wie vorher bei δέξηται vermöge einer constructio ad sensum ὁ τόπος als Subjekt zu denken. Ähnlich ist Joh. 6, 24 ὁ ὄχλος zunächst mit dem Sing. und nachher mit dem Plur. verbunden.

den Rücken kehrenden Jünger zum Zeugnis, d. h. um dadurch Zeugnis abzulegen, dass nicht die geringste Gemeinschaft mehr mit ihnen bestände, den Staub unter resp. von den Füssen sich abschütteln sollen. Bei Mc steht hinter *εἰς μαρτύριον* noch *αὐτοῖς*, zum Zeugnis für sie, als ein ihnen geltendes Zeugnis. Lc schreibt, wohl in freierer Übersetzung der Quelle, *εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς*, d. h. entweder zum Zeugnis über, oder zum Zeugnis gegen sie. Vgl. S. 91 f.

Über die Tätigkeit, die die Jünger nunmehr entfalten, berichtet der erste Evangelist, hierin wohl seiner Vorlage U_1 folgend, nichts. Er fügt zunächst weitere Aussprüche Jesu an, die in U_1 wohl erst an späterer Stelle, in anderem Zusammenhange, gestanden haben. Näheres s. zu Mc 13, 9[b] ff.—11, 1 wendet er dann, in einem Passus, der weder bei Lc noch bei Mc eine Parallele hat, wieder seine Aufmerksamkeit der Wirksamkeit Jesu selber zu. U_2 hat aber offenbar das Bedürfnis gefühlt, über die Tätigkeit, die die Zwölfe entfalten, wenigstens in Kürze Bericht zu erstatten. Vgl. Mc V. 12 und 13, Lc V. 6. Sie zogen aus (Mc *καὶ ἐξελθόντες*, Lc *ἐξερχόμενοι δέ*, Übers.-Varr.) und durchwanderten die Dörfer, das Evangelium predigend, wie Lc schreibt, oder, wie Mc sich ausdrückt, sie predigten Busse. Interessant ist es hier zu sehen, wie der eine Evangelist auf das Evangelium, der andere auf die Busse als Quintessenz der Jüngerpredigt hinweist. In der Quelle war vielleicht בַּשֵּׂר gebraucht worden, das sowohl ganz allgemein: verkündigen, als auch: frohe Botschaft verkündigen bedeuten konnte (vgl. Dalman, die Worte Jesu I S. 84). In letzterem Sinne hat dann Lc das Wort verstanden, in ersterem Mc, weshalb er sich veranlasst gesehen hat, noch einen besonderen Objektssatz *ἵνα μετανοῶσιν* hinzuzufügen.

Des weiteren wird in U_2 wohl nur, wie bei Lc, die lakonische Notiz gestanden haben, dass sie überall heilten. Höchstens könnte statt von *πανταχοῦ* hier nur von vielen die Rede gewesen sein, die geheilt wurden, da Mc nur von vielen Kranken berichtet, denen die Jünger ihre Wunderhilfe angedeihen liessen. Möglicherweise liegt aber darin schon eine Abschwächung seitens des Evangelisten, vgl. S. 79 und 139.

Mc hat wohl aus einem Satze der Quelle drei gemacht. Zunächst weist er auf die Dämonenaustreibungen hin, vgl. V. 7, aber daneben heisst es doch: und sie salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie. Dieser Zug der Salbung der Kranken, der an Jac 5, 14 erinnert, zeigt, wie Joh. Weiss (Theol. Rundschau IV S. 151) richtig angedeutet hat, das rationalisierende Bestreben einer späteren Zeit, sich die Realität des Wunders durch Vermittelung eines äusseren materiellen Heilmittels anschaulicher und gewisser zu machen. Vgl. die Anwendung des Speichels in den nur von Mc überlieferten Geschichten von der Heilung des Taubstummen 7, 33 und der Heilung des Blinden von Bethsaida 8, 23, sowie im vierten Evangelium bei der Heilung des Blindgeborenen 9, 6. Derartige Züge werden ja in der mündlichen Überlieferung vom Leben Jesu irgendwie begründet gewesen sein, aber es wird auf keinem Zufall beruhen, dass sie erst bei Mc und Joh hervortreten. Man legte auf sie ein gewisses Gewicht in einer Zeit, in welcher man den Wundern nicht mehr in der unbefangenen Weise der ältesten Berichterstattung gegenüberstand, über sie vielfach reflektierte, ihre Bedeutung gegenüber der Lehre abzuwägen suchte und in einer gewissen Skepsis das religiöse Bedürfnis empfand, die Gewissheit ihrer Realität durch eine Art Materialisierung derselben, eine sinnenfällige Vermittelung, garantiert zu sehen.

Das Urteil des Herodes über Jesus.

Mt 14, 1—2. Mc 6, 14—16. Lc 9, 7—9.

Die Anordnung der einzelnen Erzählungsstücke bei den drei Synoptikern ist von diesem Abschnitte ab im wesentlichen die gleiche. Bei Mt folgt derselbe unmittelbar, nachdem die Vorgänge in Nazaret geschildert sind, bei Mc und Lc steht der Passus über die Aussendung der Zwölfe dazwischen, den der erste Evangelist bereits in früherem Zusammenhange gebracht hat.

Zu jener Zeit vernahm der Tetraarch Herodes die Kunde von Jesus, beginnt Mt. Die Zeitbestimmung ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ bildet einen seiner beliebten, erst auf seine Rechnung kommenden Übergänge, die bei den Seitenreferenten fehlen.

Seinen Vasallen gegenüber spricht nun der Fürst sein Urteil aus, das er sich auf Grund der Volksstimme über Jesus gebildet hat.

Er hält ihn für den von den Toten wiedererstandenen Johannes den Täufer.[1]) Weil er das ist, geschehen die Wunder durch ihn, den Wiedererweckten. Von Wundern, die der Täufer vor seinem Tode getan, wissen wir allerdings nichts. Aber das schliesst ja nicht aus, dass man ihm solche Wunder zutrauen konnte, nachdem ihn Gott mit neuer Lebenskraft ausgestattet hatte. Das böse Gewissen des Herodes mochte die Wunder als ein Zeichen göttlicher Beglaubigung werten, durch welches diejenigen von der göttlichen Mission des Täufers nachträglich überführt werden sollten, welche sich früher an seinen Bussruf nicht gekehrt hatten. Im unmittelbar Vorhergehenden war ja von den, wenn auch nicht gerade zahlreichen *δυνάμεις* berichtet, die Jesus in Nazaret vollbracht hat, während bei Mc und Lc in dem vorangehenden Abschnitte von der Wirksamkeit Jesu überhaupt nicht, sondern von der seiner Jünger die Rede gewesen ist. Beide Evangelisten bieten uns ja auch nicht mehr die ursprüngliche Gestaltung und Anordnung der Erzählungsstücke (vgl. Seite 242 und 253).

Wir haben nun auch hier wieder bei Mc und Lc im Vergleich mit Mt einen erweiterten Text, der sich als bearbeitende Ergänzung des bei Mt in Übersetzung vorliegenden Urtextes erklären wird. In U_1 war von der Kunde die Rede, die sich über Jesus gebildet hatte, auf Grund welcher Herodes zu seinem Urteil kommt. Es lag nun nahe, sich den Inhalt dieser *ἀκοή* im einzelnen weiter auszumalen, um es zu erklären, wie der Fürst auf Grund derselben zu seiner eigentümlichen Anschauung gelangte. Das ist offenbar, wie der Mc- und Lc-Text

1) Nach D scheint Herodes in seiner Ansicht allerdings zu schwanken: *μήτι οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα;* Aber die gleich folgende bestimmte Aussage *αὐτὸς ἠγέρθη κτλ.* passt schlecht zu dieser Formulierung. Wir werden in dieser Lesart spätere Redaktionsarbeit vor uns haben, die sich aus der Beeinflussung durch den Lc-Text erklärt, nach welchem Herodes V. 7 und 9 nicht recht weiss, wie er über Jesus urteilen soll. — Die Worte *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα* werden in den D-Text aus Mc V. 16 oder auch Lc V. 9 hineingekommen sein.

zeigt, in U_2 geschehen, und zwar wohl unter Verwertung einer späteren Stelle, an welcher schon in U_1 verschiedene Volksurteile über Jesus wiedergegeben waren, vgl. Mt 16, 14 und Parallelen.

Bei Lc heisst es in dieser Beziehung in unserem Passus: von einigen wurde gesagt: Johannes ist von den Toten auferstanden, von einigen: Elias ist erschienen, anderen: einer von den alten Propheten ist auferstanden. Ganz ähnlich Mc V. 14^b und 15. Denn die Worte in 14^b: „Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden, und deshalb sind die Wunder in ihm wirksam“ sind nicht, wie bei Mt, Worte des Herodes, sondern eines Teiles des Volkes. Viele Handschriften leiten sie freilich mit *καὶ ἔλεγεν* als auf Herodes bezüglich ein. Diese Lesart ist aber offenbar nur aus Konformation mit dem Texte des ersten Evangelisten entstanden. An ihrer Stelle wird mit BD 6 271 a b ff² der Plur., sei es *ἔλεγον* (so auch Wellhausen z. d. St.), sei es *ἐλέγοσαν* (D) zu lesen sein. Denn diesem *ἔλεγον* entspricht offenbar das zweimalige *ἄλλοι δὲ ἔλεγον* V. 15, und erst V. 16 werden Worte des Fürsten angeführt — parallel Lc V. 9 —, aus denen hervorgeht, welche Stellung er persönlich gegnüber den verschiedenen im Volke kursierenden Ansichten einnimmt.

Was also in U_1 als Urteil des Herodes ausgesprochen war, erscheint in U_2 zunächst als Meinung einer Volksgruppe. Im übrigen ist zu bemerken: Mc nennt den Herodes, im Unterschiede von Mt und Lc, nicht Vierfürsten, sondern König, obwohl er offiziell den Königstitel nicht führte. Man scheint aber im populären Sprachgebrauch auch bei einem Tetraarchen den Königsnamen nicht immer vermieden zu haben, vgl. Zahn, Einleitung in das N. T.² II S. 250, so wenn Archelaus bei Josephus als König erscheint oder Joh 4, 46 ein Beamter des an unserer Stelle genannten Herodes als *βασιλικός*. Auch Mt nennt im folgenden V. 9 den Herodes *βασιλεύς*, wie er auch 2, 22 von einem *βασιλεύειν* des Archelaus redet. Würde er daher hier den Mc korrigiert haben, so fragt man sich vergeblich, aus welchem Grunde er sich nicht auch an jenen beiden anderen Stellen korrekter ausgedrückt habe. Anderseits ist sehr verständlich, dass Mc hier für seine Leser, die mit dem Ausdrucke

Tetraarch vielleicht nichts anzufangen wussten, den geläufigeren Königstitel gewählt hat.

Bei den Worten καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης vermisst man nun ein der näheren Bestimmung τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ bei Mt entsprechendes Objekt. Man könnte freilich versuchen, ein solches aus dem Inhalt des Vorhergehenden zu ergänzen, wie es bei dem ἀκούσας im zweitfolgenden Verse 16 jedenfalls hinzugedacht werden muss. Während aber dort eine derartige Ergänzung leicht in sinngemässer Weise vollzogen werden kann, stossen wir an unserer Stelle auf grosse Schwierigkeiten. Denn, wie schon ausgeführt, nicht von dem Auftreten Jesu, sondern von dem seiner Jünger ist vorher die Rede. Auch deutet nichts an, dass die Jünger bei ihrer Missionstätigkeit die Person Jesu irgendwie in den Vordergrund gestellt hätten. Nicht einmal davon ist bei Mc die Rede, dass sie die Nähe des Reiches des Messias verkündigen sollen. Ob unter diesen Umständen das nähere Objekt zu ἤκουσεν nicht in dem Folgenden irgend wo versteckt liegt? Schon Wernle, Die synoptische Frage, S. 221 hat richtig gesehen, dass es viel besser passen würde, wenn im folgenden statt φανερὸν γάρ — ὅτι φανερόν stünde. ὅτι wäre dann nicht in kausalem Sinne, synonym mit γάρ, zu deuten, sondern = dass, den Objektssatz zu ἤκουσεν einleitend. Der König hörte, dass Jesu Name ein bekannter geworden war, und die einen so, andere so, andere wieder anders über ihn urteilten (V. 14 und 15). Nachdem das Herodes gehört hatte, sagte er usw. (V. 16). Das ἀκούσας V. 16 nähme also in der breiten Art marcinischer Darstellung des ἤκουσεν V. 14 nach den von diesem Verbum durch ὅτι abhängigen Sätzen zunächst wieder auf, und dann erst ginge die Erzählung weiter. Der erste Satz mit ὅτι V. 14 entspräche hierbei als Objekt von ἤκουσεν durchaus den Worten τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ bei Mt. Denn die jemanden betreffende Kunde, der Ruf, in welchem er steht, und das Bekanntwerden seines Namens sind synonyme Ausdrucksweisen. Nun lesen wir aber im Mc-Texte nicht ὅτι φανερόν, sondern φανερὸν γάρ. Dass das ὅτι wirklich ursprünglich wäre, und hier ein späterer Korrektor des griechischen Mc-Textes es durch γάρ ersetzt haben sollte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, zumal jede handschriftliche Spur des ὅτι fehlt. Auch hier

löst sich das Rätsel durch Rückgang auf die aramäische Quelle des Evangelisten. In dem aramäischen Text, den Mc bearbeitete, wird er eine Konjunktion vor sich gehabt haben, die dem griechischen *ὅτι* entsprechend sowohl: denn, weil, als auch: dass bedeuten konnte. Wir werden dabei leicht an das aramäische דִּי (= dem hebr. כִּי) denken können. Und es liegt hier ein Missverständnis des aramäischen Textes vor, sofern Mc diese Konjunktion fälschlich in kausalem Sinne fasste und dem entsprechend mit *γάρ* wiedergab. Auf diese Weise wird nicht klar, was der König Herodes hörte.

Der dritte Evangelist hat den schroffen Übergang der Quelle von der Tätigkeit der Jünger zu den Urteilen über Jesus wohl dadurch mildern wollen, dass er V. 7 das Objekt zu *ἤκουσεν* ganz allgemein bezeichnete mit *τὰ γινόμενα.*[1]) Eigentümlich ist nun bei Lc die Abschwächung, dass Jesus von Herodes nicht direkt für den wiedererstandenen Täufer gehalten wird, es vielmehr heisst: er war in Verlegenheit, weil von den einen gesagt wurde usw. Auch am Schlusse des Abschnittes, in dem die direkten Worte des Tetraarchen angeführt werden, spricht sich diese Unbestimmtheit aus. Vielleicht hat der dritte Evangelist der Johannessekte, auf die er möglicherweise auch 3, 15 Bezug nimmt, durch diese Identifizierung Jesu mit dem Täufer im Munde des Fürsten nicht Oberwasser geben wollen. Vgl. S. 30.

Was nun die erste der bei Mc und Lc angeführten Volksstimmen anlangt, die, wie schon bemerkt, dem Urteil des Herodes selbst bei Mt entsprechen, so haben wir hier die Übers.-Varr. *ὁ βαπτίζων* Mc, *ὁ βαπτιστής* Mt, während Lc nur *Ἰωάννης* schreibt; sodann: *ἐγήγερται* Mc, *ἠγέρθη* Mt Lc, Mc Lc setzen hinzu *ἐκ νεκρῶν*, Mt *ἀπὸ τῶν νεκρῶν*. Im übrigen drückte sich der zweite und dritte Evangelist etwas kürzer als Mt aus, — wohl auf Grund von U_2 — insofern die beiden Sätze, die wir im ersten Evangelium lesen: dieser ist Johannes der Täufer, er ist von den Toten auferstanden, in einen einzigen zusammengezogen erscheinen: Johannes (der Täufer) ist von den Toten auferstanden. Die weiteren Worte der Seiten-

1) Das *πάντα*, das gewöhnlich hinzugesetzt wird, wird zu streichen sein, da seine Stellung in den Handschriften schwankt, und es in D u. e. ganz fehlt.

referenten: und deshalb geschehen die Wunder durch ihn, fehlen bei Lc. Vielleicht schienen sie ihm unverständlich, da von Wundern des Täufers nichts bekannt war, und er wollte dann möglicherweise nicht durch Reproduktion dieses Satzes der Johannessekte gegenüber den Anschein erwecken, als ob jener doch Wunder getan habe.

Die zweite Volkesstimme: er ist der Elias (U_2 Mc) gibt Lc in etwas gewählterer Form wieder: *Ἡλείας ἐφάνη*. Die dritte wird in der Quelle gleichfalls so gelautet haben, wie sie Mc übersetzt: er ist ein Prophet wie einer der (bekannten alttestamentlichen) Propheten. Es ist offenbar spätere Vereinfachung des etwas eigenartigen Ausdrucks, wenn es in D nur heisst: *ὅτι εἷς τῶν προφητῶν*. Ähnlich vereinfacht der dritte Evangelist: ein Prophet (mit D ist wohl nur *προφήτης* ohne Zusatz von *τίς* oder *εἷς* zu lesen) von den alten ist auferstanden.

Erst jetzt folgt bei Mc und Lc das eigene Urteil des Fürsten. Die Form, in der es Mc bringt, wird mehr, als die unbestimmtere, abschwächende Fassung des Lc der Quelle entsprechen. Mc: den ich habe enthaupten lassen, Johannes, der ward auferweckt. Lc: Johannes habe ich enthaupten lassen. Wer aber ist dieser, von dem ich solches höre? Dass hier nach U_2 Herodes auf die von ihm selber veranlasste Enthauptung des Täufers anspielt, dient wohl dem Zweck, den folgenden Abschnitt, in welchem nachträglich das Ende des Täufers erzählt wird, vorzubereiten, wie anderseits Lc durch Zufügung der Worte *καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν* auf den Sonderbericht 23, 8 ff. schon im voraus hindeuten dürfte.

Die Hinrichtung Johannes des Täufers.

Mt 14, 3—12a. Mc 6, 17—29.

Auch der dritte Evangelist wird diesen nachträglichen Bericht über den Tod des Täufers in seiner Quelle gelesen haben, er übergeht ihn jedoch, offenbar, weil er die das Leben Jesu betreffende Erzählung durch einen Einschub, der weder chronologisch noch sachlich recht hierher gehörte, nicht unterbrechen wollte. Er war an früherer Stelle, 3, 19 f., im An-

schluss an die Schilderung des Auftretens des Täufers, etwas ausführlicher auf dessen Inhaftierung eingegangen, welche vor unserem Passus von den Seitenreferenten zwar auch, aber nur ganz gelegentlich, als Voraussetzung für das Hervortreten Jesu, Mt 4, 12 Mc 1, 14, erwähnt worden war.

Hier wird nun ausführlicher von ihnen auf dieselbe zurückgegriffen. „Herodes nämlich liess den Johannes ergreifen, binden und ins Gefängnis werfen, um der Herodias, des Weibes seines Bruders, willen.“ So Mt. Der marcinische Bericht ist in einem Punkte etwas prägnanter. Den Worten des Mt *ἔδησεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο* entspricht hier nur *ἔδησεν ἐν φυλακῇ*. Möglicherweise kommt die breitere Darstellung erst auf Rechnung des ersten Evangelisten. Im übrigen aber haben wir bei Mc mehrere Zusätze: statt des blossen *ὁ γὰρ Ἡρώδης* schreibt er, noch enger an das Vorhergehende anknüpfend, *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης*. Vor *ἐκράτησεν* fügt er *ἀποστείλας* ein und bringt damit noch besonders zum Ausdruck, was natürlich auch im Mt-Texte liegt, dass die Festnahme nicht durch den Fürsten selbst erfolgte. Der Bruder des Herodes wird mit Namen genannt, Philippus, wobei es sehr fraglich erscheint, ob diese Bezeichnung richtig ist. S. das Nähere bei Zahn, a. a. O. S. 309. Schliesslich ist noch der die Worte *διὰ Ἡρωδιάδα κτλ.* erläuternde Kausalsatz *ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν* angeschlossen, — in nicht sehr geschickter Weise. Denn es ist doch eine recht brachylogische Ausdrucksweise, dass Johannes inhaftiert wird, weil Herodes sich verheiratet hat. Zwar wird der logische Zusammenhang durch den folgenden Vers aufgeklärt, in welchem auf die scharfe Kritik hingewiesen wird, welche der Täufer an dieser ehebrecherischen Vermählung geübt hat. Aber bei Mt, bei welchem das *ἔλεγεν γὰρ Ἰωάννης* direkt das *διὰ Ἡρωδιάδα* begründet, ist der Zusammenhang weniger gekünstelt. In den Worten des Johannes selbst entspricht dem einfachen *αὐτήν* bei Mt das eindrucksvollere *τὴν*[1]) *γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου* bei Mc.

Im folgenden ist nun der Bericht des Mc ein noch erheblich breiterer als bisher. Da könnte nun ja an sich Mt ge-

1) Möglicherweise ist für *τήν* mit D* *αὐτήν* zu lesen, falls man das Wort nicht als aus dem Mt-Texte hineingekommen betrachten muss.

kürzt haben, wie die Vertreter der reinen Mc-Hypothese, sowie auch B. Weiss annehmen. Man hat sogar auf einzelne Punkte im Mt-Bericht hingewiesen, die nur verständlich seien durch den längeren Mc-Bericht. Doch können umgekehrt auch einige auffällige Züge bei Mt zu einer ergänzenden Bearbeitung Anlass gegeben haben. Da muss die Prüfung der Einzelheiten entscheiden.

Nach Mt V. 5 ist Herodes an sich gewillt, den Täufer mit dem Tode zu bestrafen. Doch da derselbe bei dem Volke das Ansehen eines Propheten geniesst, fürchtet er, dass die Hinrichtung des Mannes das Signal zu einem Aufruhr werden könnte, der ihm möglicherweise Thron und Leben kostet. Er hält also diese Exekution für eine politische Torheit. Trotzdem lässt er sich durch sein Weib überlisten, dieselbe, indirekt wenigstens, zu versprechen (V. 6—8). Das betrübt ihn (V. 9), wie es den einigermassen normal empfindenden Menschen stets betrübt, wenn er sich durch Laune oder Sinnlichkeit zu einer Torheit hat hinreissen lassen, die er unter gewöhnlichen Umständen nie begangen hätte, und die für ihn recht verhängnisvoll werden kann.

Diese Betrübnis des Fürsten scheint nun dahin missverstanden worden zu sein, dass derselbe auch durch ein persönliches Interesse, das er an dem Täufer nahm, bewogen gewesen wäre, ihn zu schonen. Daher die Betrübnis, als er nun doch nicht anders kann, als den Befehl zur Hinrichtung erteilen. Dazu mochte ein Bedürfnis kommen, das sich ja auch sonst im Urchristentume gelegentlich zeigt, — ich erinnere nur an die Apostelgeschichte — die Obrigkeit möglichst von dem Vorwurf der Feindschaft gegen das Christentum zu reinigen. Handelte es sich hier nun auch zwar nicht um Christen, so doch um den bedeutendsten Vorläufer und Bahnbrecher Christi, mit dem nach Mc 1, 1 die frohe Botschaft von Christus anhebt. So erscheint denn in der späteren Überlieferung des Mc Herodes an sich dem Täufer durchaus nicht abgeneigt, wenn er ihn um seiner Frau willen nun auch einmal hat einsperren lassen. Diejenige Persönlichkeit, die ihm nach dem Leben trachtet, ist hier nicht Herodes selbst, wie bei Mt (*θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι* V. 5), sondern seine Gattin: *ἡ δὲ Ἡρωδιὰς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι*, V. 19. In dem älteren, noch bei Mt in Übersetzung vorliegenden Bericht war ihre Todfeindschaft zwar auch

vorausgesetzt, aber nicht besonders betont. — Von Herodes heisst es nun bei Mc V. 20, er hatte Respekt vor Johannes (φοβεῖσθαι hier in anderer Bedeutung als Mt V. 5: ἐφοβήθη τὸν ὄχλον). Er wusste, dass er ein heiliger und gerechter Mann war, er bewahrte ihn vor den Mordanschlägen seiner Frau (s. Holtzmann z. d. St.), und vieles tat er, nicht ohne ihn gehört zu haben,[1]) und er hörte ihn gerne.

Auch V. 21 bei Mc dürfte nur als weitere Ausgestaltung eines Textes, wie er uns im Griechischen Mt V. 6a vorliegt, betrachtet werden dürfen. Es kommt der Geburtstag des Fürsten heran. Bei Mt ist auf denselben nur mit den Worten γενεσίοις δὲ γενομένοις Bezug genommen. Ihnen entspricht bei Mc eine zwiefache Zeitbestimmung, zunächst ein Gen. abs. καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου. Die hier gemeinte εὐκαιρία kann sich nur auf eine günstige Gelegenheit für die Herodias beziehen, ihre Rachepläne zu verwirklichen. Freilich ist im unmittelbar vorgehenden von diesen Absichten nicht die Rede gewesen, auch erwartete man nun, dass in dem folgenden Hauptsatze von irgend einer dahin zielenden Tat der Frau berichtet würde. Hier ist aber auf das Gefallen hingewiesen, das Herodes an ihrer Tochter fand. Der Zusatz ist also kein sehr geschickter. Die zweite Zeitbestimmung gibt ein Satz mit ὅτε an, der dem dativus temporis γενεσίοις γενομένοις bei Mt entspricht. Dass im folgenden (vgl. Mt V. 9) von Tischgenossen des Herodes die Rede war, sowie von einem Tanze, der offenbar ihm zu Ehren veranstaltet wurde, setzte wohl eine solenne Feier dieses Geburtstages voraus. Diese Erwägung hat wohl den Anlass gegeben zu der bei Mc uns begegnenden näheren Bestimmung: als Herodes an seinem Geburtstage seinen höheren Beamten, Offizieren und den Edelen von Galiläa[2]) ein Mahl gab. Es wird nun des weiteren vom Tanze der Tochter der Herodias[3])

---

1) ἐποίει wird mit A C D Δ Π syr^sin u. a. zu lesen sein, nicht das aus diesem Worte offenbar verschriebene ἠπόρει.

2) Hiernach scheint Mc anzunehmen, dass die Szene in Galiläa und nicht im südlichen Peräa, in Machärus spielt, worauf der Bericht des Josephus führt, und was der des Mt nicht ausschliesst.

3) Mc setzt vor τῆς Ἡρωδιάδος noch ein αὐτῆς, wie er im ersten Verse des Abschnittes vor ὁ Ἡρώδης ein αὐτός gesetzt hatte. Es ist die Tochter eben

berichtet. Bei Mt findet derselbe öffentlich statt, *ἐν τῷ μέσῳ*,[1]) ob im Freien oder in geschlossenem Raume, ist nicht gesagt. Doch darf man wohl eher das erstere annehmen. Anders bei Mc. Hier (schon in U_2?) ist zunächst, V. 22, von dem Hineinkommen des Mädchens die Rede, V. 24 geht sie hinaus, um sich mit ihrer Mutter zu beraten, V. 25 kommt sie dann wieder hinein. So hat hier die Darstellung infolge des Wechsels der Szenerie etwas Lebendigeres, als bei Mt.

Das Mädchen gefällt bei ihrem Tanze dem Herodes. Mt: *ὠρχήσατο καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ*, Mc: *ὠρχησαμένης ἤρεσεν τῷ Ἡρώδῃ*, Übers.-Varr. Mc fügt noch hinzu *καὶ τοῖς συνανακειμένοις*. Da versichert ihr der Fürst mit einem Eide, ihr zu geben, worum immer sie bäte, Mt. Dieser kurzen Notiz des ersten Evangelisten entspricht wieder beim zweiten eine ausführlichere, in kunstvoller Steigerung angelegte Darstellung. Von einem Eide des Herodes ist hier zunächst nicht die Rede; der König spricht zu dem Mädchen: bitte mich, worum immer du willst, und ich werde es dir geben. Und dann erst heisst es: und er schwor[2]) ihr: worum immer du mich bittest, will ich dir geben *ἕως ἡμίσεως* (oder, wie D liest, *καὶ τὸ ἥμισυ*) *τῆς βασιλείας μου*. Formell liegt in diesem Zusatze allerdings eine Beschränkung der Forderungsmöglichkeiten, inhaltlich aber eher

der Herodias, von deren Racheplänen vorher die Rede war. Aus mangelndem Verständnis des *αὐτῆς* erklärt sich die äusserlich gut bezeugte, z. B. von Volkmar, die Evangelien z. d. St. verteidigte Lesart *αὐτοῦ*, wonach es sich hier um die Tochter des Herodes, Herodias, handelte, die dann hier ebenso wie ihre Mutter geheissen haben müsste.

1) Über diese Bedeutung der Worte s. Holtzmann z. d. St. Vgl. auch Passow unter *τὸ μέσον*, z. B. *ἐν τῷ μέσῳ ἑαυτὸν παρέχειν* allgemeinen Zutritt zu sich gestatten, *εἰς τὸ μέσον φέρειν τι* etwas öffentlich bekannt machen.

2) Das Verhältnis der Mc-Erzählung zu der des Mt ist hier ein ähnliches wie bei der Geschichte von der Erweckung der Tochter des Jairus. Auch dort war, wie wir sahen, in der späteren Tradition das eine Moment der ursprünglichen Erzählung: das Mädchen ist tot, in zwei zerlegt; zuerst: das Mädchen ist todkrank, hinterher erst kommt die Kunde von seinem Tode. Wir sahen, dass dabei unbewusst das ästhetisch-künstlerische Motiv wirksam war, eine grössere Spannung beim Zuhörer oder Leser zu erzeugen. Das gleiche ist hier der Fall. Wie dort, wird auch hier die Erweiterung wohl schon auf U_2 zurückgehn.

das Gegenteil. Denn dieses Höchstmass der Freigebigkeit des Fürsten, das an Esther 5, 3; 7, 2 erinnert, ist ein so ungeheuerliches, dass vorher schwerlich einer der Anwesenden an ein solches gedacht haben wird. Auch dieser Zusatz kennzeichnet sich dadurch als späterer Tradition entstammend.

Im Berichte des Mt stellt nun das Mädchen *προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς*, wie es heisst, ihre Forderung. In diesen Worten bleibt es unklar, ob sie bereits vorher von ihrer Mutter instruiert ist oder sie sie jetzt erst um Rat fragt. Bei Mc finden wir diese Unklarheit in ausführlicher, lebhafter Schilderung beseitigt. „Und sie ging hinaus und sagte zu ihrer Mutter: Worum soll ich bitten? Die aber sagte: Um das Haupt Johannes des Täufers. Und sie kam[1]) sogleich eilends zum Könige und bat und sprach.“

Die Worte des Mädchens nun lauten bei Mt nur: Gieb mir hier das Haupt Johannes des Täufers. Die Worte *ἐπὶ πίνακι*, die hier noch gewöhnlich hinter *ὧδε* gelesen werden, fehlen in D und werden daher wohl als Glosse aus dem Mc-Texte zu betrachten sein. Erst V. 11 wird die Schüssel erwähnt, auf der das Haupt des Täufers gebracht wird. Im zweiten Evangelium haben wir hier wieder mehrfache Erweiterungen. Ausser dem Zusatze von *ἐπὶ πίνακι* lesen wir, statt des einfachen *δός* bei Mt: *θέλω, ἵνα ἐξαυτῆς δῷς*. Beide Berichte weisen dann auf die Betrübnis hin, die der König — hier auch bei Mt *ὁ βασιλεύς* — um der Eide und seiner Tischgenossen willen empfindet. Reue befällt ihn über sein Versprechen, das er, weil es ein Eid vor Zeugen war, zu halten sich genötigt sieht. Über den Grund der Reue s. oben. Übers.-Varr.: Mt *λυπηθείς*, Mc *περίλυπος γενόμενος*. Die Tischgenossen, die Mc V. 22 genauer als *συνανακείμενοι* bezeichnet hat, nennt er hier einfaeh *ἀνακείμενοι*. Bei Mt heisst es darauf kurz weiter: er befahl, dass es (das Haupt) gegeben würde. Er trägt selbst Sorge für die Ausführung des Befehls: *καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ*. Dem *ἐκέλευσεν δοθῆναι* entspricht bei Mc zunächst ein negativer, dann ein positiver Satz: er wollte sie (die Tochter der Herodias) nicht brüskieren, und sogleich entsandte der König

1) Statt *εἰσελθοῦσα* ist vielleicht mit א* nur *ἐλθοῦσα* zu lesen.

seinen Henker und gebot seinen Kopf zu bringen. Übers.-Varr.: *ἐκέλευσεν* Mt, *ἐπέταξεν* Mc, *πέμψας* Mt, *ἀποστείλας* Mc. Und wie hier der besondere Beamte, den der Fürst entsendet, noch namhaft gemacht wird, der *σπεκουλάτωρ*, so wird auch dessen weitere Tätigkeit beschrieben: *καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ.* In der Mt-Parallele ist das Subjekt des ersten Satzes, wie gezeigt, der Fürst, die beiden andern haben passivische Ausdrucksweise; dann ist bei beiden Berichterstattern das Mädchen Subjekt: es bringt den Kopf ihrer Mutter (Mc: *ἔδωκεν*, während Mt, wohl, weil unmittelbar vorher *διδόναι* gebraucht ist, *ἤνεγκεν* schreibt).

„Und es kamen seine Jünger und nahmen den Leichnam auf und begruben ihn." So Mt und auch Mc, nur, dass hier im Anfang noch ein überleitendes *ἀκούσαντες* gesetzt ist. Übers.-Varr.: Mt *προσελθόντες*, Mc *ἦλθαν καί*, Mt *ἔθαψαν*, Mc *ἔθηκαν ἐν (τῷ) μνημείῳ.*

Die Botschaft an Jesus und dessen Rückzug in die Einsamkeit.

Mt 14, 12b—13a. Mc 6, 30—32. Lc 9, 10.

Καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ liest man bei Mt, d. h. die Jünger des Johannes bringen Jesu die Kunde von dem Tode ihres Meisters. Diese Nachricht scheint auf ihn einen sehr tiefen Eindruck zu machen, denn sobald er sie vernommen, zieht er sich in die Einsamkeit zurück, offenbar um hier ungestört, allein mit sich und seinem Gotte, jenes Ereignis innerlich zu verarbeiten. Handelte es sich doch für ihn um den Tod des Mannes, den er selbst für den grössten seiner Zeit erklärt hatte, dem er so unendlich viel zu danken hatte, und von dem er sich doch durch eine so unendlich grosse Kluft getrennt wusste.

Auch bei den Seitenreferenten findet der Rückzug Jesu in die Einsamkeit Erwähnung, aber es fehlt hier die ihn motivierende Nachricht, die Jesus vom Tode des Täufers durch dessen Jünger erhält. Bei Lc ist ja allerdings im Vorhergehenden über die näheren Umstände des Endes des Johannes

überhaupt nichts berichtet, wohl aber bei Mc. Nun erzählen beide Evangelien, als Parallele zu jenem Passus bei Mt, dass Jesu Jünger, die Apostel, zu ihm kommen und ihm von der Wirksamkeit Bericht erstatten, die sie auf der Probemission entfaltet haben. Diese Notiz knüpft an an Mc 6, 12 f. Lc 9, 6, wo die Evangelisten selber, wenn auch nur mit kurzen Worten, auf diese Tätigkeit der Zwölfe zu sprechen gekommen waren.

Es fällt nun auf, dass der erste Evangelist nirgends der von den Jüngern ausgeübten Wirksamkeit gedenkt, obwohl er eine lange Aussendungsrede gebracht hat, also auf diese Aussendung offenbar ein grosses Gewicht legt. Er wird daher in seiner Vorlage noch keine der beiden Stellen gelesen haben, sonst hätte er sie wohl schwerlich ganz übergangen. Auf der anderen Seite fragen wir uns, allerdings auch vergeblich, warum Mc und Lc jene Notiz von der Nachricht, die die Johannesjünger Jesu von dem Tode ihres Lehrers bringen, ausgelassen haben sollten, falls sie sie in ihrer Quelle fanden. Die Lösung des Rätsels wird darin liegen, dass von den beiden Relationen (Mt 14, 12 *καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ* und Mc 6, 30, ähnlich Lc 9, 10^a, *καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν κτλ.*) die eine aus der anderen entstanden ist. Und zwar glaube ich, auch hier wird Mt das Ursprüngliche berichten. Würde er einen Text, wie den des Mc oder Lc vor sich gehabt haben, wie hätte er auf Grund desselben auf den entlegenen Gedanken kommen können, dass die Jünger des Johannes Jesu den Tod ihrers Meisters meldeten? War doch in diesem Texte von „den Aposteln“ die Rede, und berichteten diese doch Jesu von allem, was sie getan, nach Mc speziell auch noch von dem, was sie gelehrt hatten. Viel unbestimmter lautete die Ausdrucksweise wohl in dem von Mt überlieferten Texte von U_1. Hier war ganz allgemein von Kommenden die Rede, die Jesu Kunde brachten. Diese Worte scheint der Verf. von U_2 nicht nach dem unmittelbar Vorhergehenden gedeutet zu haben, wie sie offenbar zu deuten waren, sondern als eine wenn auch etwas unbestimmte Notiz, die sich auf die von der Probemission zurückkehrenden Jesusjünger bezog. U_2 zeigt ja überhaupt für die Zwölfe ein grösseres Interesse

als U_1[1]: so war ja in U_2 von einer besonderen Berufung derselben die Rede, vgl. Mc 3, 13—19 Lc 6, 12—16, ihre Wirksamkeit nach ihrer Aussendung war kurz geschildert Mc 6, 12 f. Lc 9, 6. So wird es bis zu einem gewissen Grade erklärlich, dass U_2 auch in den vorliegenden Worten eine die Zwölfe betreffende Notiz wiederzuerkennen glaubte. Dazu kam ein weiteres. Die Beziehung der Worte auf die Johannesjünger passte zwar zum vorhergehenden ausgezeichnet, nicht aber so gut zum folgenden. Wenn Jesus auf Grund der Nachricht vom Tode des Täufers sich in die Einsamkeit zurückzieht, und dann der Faden der evangelischen Geschichte weitergesponnen wird, so erweckt das den Anschein, als ob auch die vorangehende Erzählung von der Enthauptung des Johannes an der chronologisch richtigen Stelle innerhalb des Gesamtberichtes über das Leben Jesu stände. Wie wir aber sahen, ist mit dieser Geschichte deutlich auf eine frühere Zeit zurückgegriffen, denn an der vorangehenden Stelle Mt 14, 2 und Parall. wird bereits der Tod des Täufers vorausgesetzt. Wenn also der Faden des Lebens Jesu nach dem Einschub wieder aufgenommen werden sollte, durfte er streng genommen nicht an diesen selbst angeknüpft werden. Das hat der Verfasser von U_1 übersehen, der von U_2 aber bemerkt. Diese Beobachtung gab bei ihm wohl den Ausschlag, die fraglichen Worte auf die von ihrer Probemission zu Jesus zurückkehrenden Apostel zu beziehen, um so die unterbrochene Erzählung in korrekter Weise wieder aufzunehmen. Gewiss lautete dann der überlieferte Text von U_1 merkwürdig kurz und unbestimmt. Vielleicht hielt ihn der Autor von U_2 auch geradezu für teilweise verstümmelt, jedenfalls hat er sich nach seinem Verständnis der Worte so ausgedrückt, dass die Apostel zu Jesus kamen (Mc schreibt hier *συνάγεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν*, Lc genauer *ὑποστρέφειν*[2]) und ihm alles verkündigten, was sie getan hatten. Übers.-Varr.: *ἀπήγγειλαν* Mc, auch Mt, *διηγήσαντο* Lc. Mc setzt vor *ὅσα* noch *πάντα* und zu *ἐποίησαν* noch *καὶ ἐδίδαξαν*. Dieser Zusatz ist für ihn charakteristisch, sofern er ja auch sonst auf die Lehre im Vergleich zu den Wundern ein besonderes Gewicht legt.

1) Vgl. Einleitung S. 14.

2) Ähnlich entspricht 4, 14 *ὑποστρέφειν* dem *ἐλθεῖν* Mc 1, 14.

War nun aber in der Bearbeitung des Urevangeliums aus dem Bericht über die Kunde vom Tode des Täufers ein Bericht über die Jünger von ihrer Mission geworden, so fehlte es durchaus an einer guten Begründung jenes Rückzuges Jesu in die Einsamkeit. In der Weise, wie sie bei Mt V. 13 überliefert ist: als es Jesus gehört hatte, zog er sich von dort auf einem Schiffe in eine einsame Gegend allein zurück, konnte diese Motivierung von U_2 nicht gegeben werden. Denn nachdem die Zwölfe von ihrer langen Wanderung soeben erst zu Jesu zurückgekehrt waren, war es nicht anzunehmen, dass dieser sich sogleich wieder von ihnen isoliert haben sollte. So ist denn das „allein" des Rückzuges (*κατ' ἰδίαν* auch bei Mc Lc) hier nur cum grano salis zu verstehen, sofern Jesus die Zwölfe mitnimmt. Welchen Sinn hat dann aber dieses Aufsuchen der Einsamkeit? Über ihre Wirksamkeit auf der Probemission hat sich ja Jesus schon vorher, wie wir sahen (Mc V. 30 Lc V. 10), mit den Seinen ausgesprochen. Der Verf. von U_2 scheint eine besondere Motivierung gar nicht direkt zum Ausdruck gebracht zu haben. Immerhin geht aus dem folgenden hervor, dass er sich die Sache so vorstellt, dass Jesus vor den ihn umdrängenden Volksmassen Ruhe haben will. Freilich ist von einem derartigen Andrang des Volkes vorher nichts erzählt. Kurz, wir sehen, wie auffällig hier der in U_1 wohl motivierte Rückzug Jesu in die Einsamkeit ist.

Der zweite Evangelist hat nun das Bedürfnis einer besonderen Motivierung doch noch empfunden. Er lässt Jesus zu den Jüngern sprechen: kommt ihr selbst allein in eine einsame Gegend und r u h e t e i n w e n i g. Jesus will den vielfach angestrengten Jüngern Gelegenheit zur Erholung geben. Waren sie doch nicht nur offenbar von ihrer Tätigkeit auf der Missionswanderung ermüdet, sondern nach ihrer Rückkehr zu Jesus, wenigstens nach der Vorstellung des Mc, von den Volksmassen ungemein in Anspruch genommen. Der Evangelist fährt nämlich fort: *ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοὶ καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρως εἶχον*[1]). Und dann erst heisst es: und

1) Die letzten Worte erinnern an 3, 20, wo der betr. Passus gleichfalls keine Parall. bei den Seitenreferenten hat. — *εὐκαίρως εἶχον* (D) wird gewöhnlich in *εὐκαίρουν* korrigiert.

sie begaben sich zu Schiff in eine einsame Gegend allein. Dem ἀπελθεῖν entspricht hier als Übers.-Var. bei Mt ἀναχωρῆσαι, bei Lc ὑποχωρῆσαι, dem τῷ πλοίῳ bei Mc ἐν πλοίῳ bei Mt. Dass der Rückzug zu Schiff erfolgt, ist wohl bei Mt und Mc[1]), aber nicht bei Lc besonders gesagt. Dafür ist hier das Ziel genannt, πόλις (D κώμη) καλουμένη Βηθσαϊδά. Diese Notiz hat der dritte Evangelist vielleicht aus einer späteren, Mc 6, 45 (s. dieselbe) entsprechenden Stelle von U_2 antezipiert.

Die wunderbare Speisung der Fünftausend.

Mt 14, 13b—21. Mc 6, 33—44. Lc 9, 11—17.

Jesu Rückzug in die Einsamkeit wird von den Volksmassen bemerkt. Sie „hören" davon, scheint sich U_1 ausgedrückt zu haben, vgl. Mt, während U_2 dafür das unmittelbarere „Wahrnehmen" gesetzt haben dürfte, vgl. Lc γνόντες und den breitere Ausdrucksweise liebenden Mc εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν αὐτούς. Die Massen ziehen Jesu nach, und zwar, da ihnen eine genügende Anzahl von Fahrzeugen wohl nicht zu Gebote stand, zu Fuss (Mt πεζοί, Mc πεζῇ, Übers.-Varr.). Bei Lc fehlt allerdings diese Näherbestimmung, das entspricht aber dem Umstande, dass vorher nicht gesagt war, dass sich Jesus zu Schiff zurückzieht. Auch dass die Massen „von den Städten her" (Mt) oder, wie Mc noch verstärkend schreibt „von allen Städten", Jesu nachziehen, hat Lc übergangen.

Bei Mt heisst es nun weiter von Jesus: und als er ans Land stieg, erblickte er eine grosse Schar. Aus dieser Darstellung geht hervor, dass die Massen, obwohl sie den Umweg längs der Küste bis zum andern Ufer zu machen hatten, doch schneller als Jesus zum Ziele gelangt sein müssen. Schon U_1 und des weiteren dann U_2 wird sich ebenso ausgedrückt haben. Lc hat hier geändert, er hielt wohl dieses Zuvorkommen für unwahrscheinlich. Als Jesus aus dem Gerasenerlande zurückkehrte, da nahm ihn das Volk in Empfang: ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ λαός 8, 40. Hier findet das Umgekehrte statt: καὶ ἀπο-

---

1) Dass sich Jesus vorher am Seeufer aufgehalten habe, wie diese Notiz voraussetzt, ist allerdings weder bei Mc noch bei Mt hervorgehoben.

δεξάμενος αὐτούς. Jesus langt also vor den Massen am Ostufer an. Mc hat dagegen die Vorstellung der Quelle beibehalten. Sie bestätigte seine Gesamtanschauung von dem Ungestüm, mit welchem die Volksmenge zu Jesus drängt. Denn nur, wenn das Volk sich sehr beeilte, war es für dasselbe möglich, vor jenem zum Ziele zu gelangen. So schreibt er denn statt des einfachen „sie folgten ihm“ der Quelle: sie liefen dort zusammen und kamen ihnen voraus.

Jesus empfindet Mitleid, als er die Volksmassen erblickt, Mt Mc. Übers.-Varr.: *ἐπ' αὐτοῖς* (bei *ἐσπλαγχνίσθη*) Mt, *ἐπ' αὐτούς* Mc. Der zweite Evangelist fügt noch die an Mt 9, 36 erinnernde Erläuterung hinzu: denn sie waren wie hirtenlose Schafe. Und Jesus übt nun sein Hirtenamt an ihnen dadurch aus, dass er begann „sie viel zu lehren“. Bei Mt scheint sich das Erbarmen Jesu hauptsächlich auf ihre leibliche Not zu beziehen. Denn der Evangelist schreibt: und er heilte ihre Kranken. Lc hat auch hier gekürzt durch Weglassung der das Erbarmen Jesu betreffenden Worte. Im übrigen erwähnt er sowohl die lehrende, als auch die heilende Tätigkeit Jesu, jene mit der formelhaften Wendung: er redete zu ihnen über das Gottesreich[1]), diese in den Worten: und die der Heilung Bedürftigen heilte er, *ἰᾶτο* Übers.-Var. zu *ἐθεράπευσεν* bei Mt. An anderen Stellen braucht freilich auch Lc *θεραπεύειν* recht oft. Dagegen ist für ihn charakteristisch die Umschreibung eines einzelnen Wortes durch einen volleren zusammengesetzten Ausdruck, so setzt er hier statt der einfachen Bezeichnung der Quelle „die Kranken“: *τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας*.

Auffällig ist die verschiedenartige Charakterisierung der Tätigkeit Jesu, sie erklärt sich aber aus den differierenden Gesamtanschauungen der einzelnen hier in Betracht kommenden Schriften. In U_1 wird wie in Mt allein die heilende Tätigkeit Jesu erwähnt gewesen sein. In diesem Urevangelium sind die Wunder Jesu noch stark hervorgehoben. Anders liegt die Sache bereits in U_2: neben den in der Quelle erwähnten und aus ihr übernommenen Heilwundern wird zugleich auf die Lehrtätig-

1) Vgl. Act 1, 3; 8, 12; 19, 8 und dazu Titius, die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I. S. 179. Wrede, das Messiasgeheimnis in den Evangelien S. 57 f.

keit Jesu hingewiesen. U_2 ist uns noch im wesentlichen getreu bei Lc enthalten, während Mc, den Gesichtspunkt seiner Vorlage noch schärfer betonend, die Wunder streicht und allein der Lehre Erwähnung tut.

Im folgenden haben wir wieder zahlreiche Übers.-Varr. Mt: *ὀψίας δὲ γενομένης προςῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες.* Mc: *καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γινομένης προςελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον· ὅτι,* Lc: *ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν· προςελθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπον αὐτῷ·* Diesen verschiedenen Ausdrucksweisen dürfte bis auf die Zusätze *αὐτῷ* bei Mt, *ἤδη* bei Mc der gleiche aramäische Text zu Grunde liegen. Die Jünger weisen nun Jesus in den beiden ersten Evangelien zunächst auf die Einsamkeit der Gegend und die bereits vorgerückte Zeit hin (*ἤδη ὥρα πολλή* Mc, *ἡ ὥρα παρῆλθεν* [*ἤδη*][1]) Mt, Übers.-Varr.). Deshalb möchte er das Volk entlassen, damit sie in die Dörfer gingen und sich dort etwas zu essen kauften. So im wesentlichen auch Lc, doch im Anfang der Worte der Jünger ist hier der Hinweis auf Ort und Stunde übergangen. Auf ersteren nehmen die Jünger erst am Schlusse Bezug mit der Bemerkung: denn wir befinden uns hier in einsamer Gegend. Die vorgerückte Zeit ist nur dadurch angedeutet, dass der Aufbruch des Volkes nicht allein um der Verproviantierung willen erfolgen soll, sondern auch zu dem Zwecke, damit es Nachtherberge finde: *ἵνα . . . καταλύσωσιν.* Übers.-Varr.: *ἀπελθόντες* Mt Mc, *πορευθέντες* Lc, *τί φάγωσιν* Mc, *βρώματα* Mt, *ἐπισιτισμόν* Lc. Das Ziel, wohin das Volk sich begeben soll, die Dörfer (Mt, U_1), erscheint auch bereits in U_2 in erweiterter Form: die umliegenden Dörfer und Ackergüter, vgl. Mc Lc. Cf. Mt 8, 33 *εἰς τὴν πόλιν*, und in den Parallelen Mc 5, 14 Lc 8, 34 *εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς.* Statt des Einkaufens des Proviantes spricht Lc allgemein vom Erhalten (*εὑρεῖν*)[2]) desselben, offenbar in der Erwägung, dass die Menge wohl manches an Speise aus Gastfreundschaft umsonst erhalten hätte.

---

1) Das *ἤδη* bei Mt klammert Blass ein. Es ist in der Tat verdächtig, da seine Stellung in den Handschriften schwankt, und syrcur u. Origenes es überhaupt nicht lesen.

2) Das Verbum ist hier in demselben Sinne wie Röm 4, 1 gebraucht.

Die Aufforderung, die seitens der Jünger an Jesus ergeht, beantwortet dieser seinerseits mit den Worten: gebt ihr ihnen zu essen. Mt setzt noch die Worte voran: sie haben es nicht nötig, wegzugehn. Darauf erklären die Jünger: wir haben hier nur fünf Brote und zwei Fische. So auch Lc, nur dass bei ihm dem *οὐκ — εἰ μή* die Worte *οὐ πλεῖον ἤ* und dem *ἔχομεν* die wohl noch etwas genauere Wiedergabe des Aramäischen *εἰσὶν ἡμῖν* entsprechen. Dass Lc das „Nur“ der Quelle nicht auch durch *οὐκ — εἰ μή* wiedergibt, wird darin seinen Grund haben, dass er noch einen negierten konditionalen Satz anfügt: *εἰ μή τι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον βρώματα.* Dieser Satz wird bereits in U_2 als Erweiterung des von Mt überlieferten Wortlautes von U_1 gestanden haben. Das beweist der marcinische Text. Denn hier ist es das erste, was die Jünger nach jener an sie gerichteten Aufforderung Jesu fragen: „Sollen wir etwa hingehn und für 200 Denare Brote kaufen und ihnen zu essen geben?“ Also der gleiche Gedanke, wie bei Lc, nur in Frageform und in etwas schrofferer Weise als bei jenem Evangelisten zum Ausdruck gebracht, wie ja auch sonst bei Mc die Jünger ihrem Meister in schrofferer, unverständigerer Weise entgegentreten als bei den Seitenreferenten. Diese Schroffheit zeigt sich vor allem darin, dass die Jünger hier eine anscheinend unerschwinglich hohe Summe nennen, die notwendig wäre, um den nötigen Brotvorrat einzukaufen. Auch diese veranschaulichende Zahlenangabe wird, wie 5, 13; 14, 5, erst auf Rechnung des Evangelisten selber kommen. Im übrigen beachte die Übers.-Varr. *ἀπελθόντες* Mc, *πορευθέντες* Lc, *βρώματα* bei Lc, das wörtlichere *ἄρτους* bei Mc. Dem *εἰς πάντα τὸν λαόν* bei *ἀγοράσωμεν* im lukanischen Texte entspricht bei dem zweiten Evangelisten ein besonderer Satz: *καὶ δώσωμεν αὐτοῖς φαγεῖν.*[1])

1) Zum Beweise, dass Lc von unserem griechischen Mc, nicht etwa einem aramäischen Urmc abhängig sei, hat man sich auf den durch überwältigende Mehrheit der Texteszeugen gesicherten Conjunct. *ἀγοράσωμεν* Lc V. 13 berufen. Bei Mc im Hauptsatze ist dieser Conjunctivus deliberativus durchaus korrekt gebraucht, bei Lukas anscheinend nicht, — denn er steht in einem hypothetischen Satze mit *εἰ*. Nun ist aber zu beachten, dass die Negation dieses Satzes mit *εἰ* nicht *οὐ* lautet, wie sonst im N. T. im Vordersatz der realen hypothetischen Periode (Blass § 75, 3), sondern *μή*.

Wie viel sie selber an Vorräten bei sich haben, bringen die Jünger bei Mc noch nicht zum Ausdruck. Erst als Jesus zu ihnen spricht: „Wie viele Brote habt ihr? Geht und sehet nach," heisst es *καὶ γνόντες λέγουσιν· πέντε καὶ δύο ἰχθύας.* Auch hier haben wir offenbar eine Erweiterung des Textes der Vorlage, die in U_2, wie Lc zeigt, noch nicht zu finden war.

Im ersten Evangelium heisst es nun von Jesus, nachdem ihm die Jünger ihre Vorräte genannt: er aber sprach: „Bringet sie mir hierher." Bei den Seitenreferenten fehlt eine Parall. zu diesen Worten; hier ist als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Jünger, was sie haben, herbeitragen. Hätte ein entsprechender Passus in U_1 gestanden, so müsste ihn also U_2 gestrichen haben. Doch würde man schwerlich dafür einen rechten Grund ausfindig machen können. Mithin werden wir es hier mit einem Zusatz des ersten Evangelisten zu tun haben.

Dann erteilt Jesus nach Mt den Befehl, dass das Volk auf dem Rasen sich lagere, V. 19. Die Seitenreferenten erzählen anschaulicher — wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2 —, dass Jesus den Jüngern gebietet, sie sollen das Volk veranlassen, dass es sich lagere. Ja, bei Lc haben wir hier sogar direkte Rede Jesu, während sonst ja öfters bei diesem Evangelisten in oratio obliqua ausgedrückt ist, was wir in den Parallelen mit direkten Worten der betr. redenden Person berichtet finden. Übers.-Varr.: *κελεύσας* Mt, *ἐπέταξεν* Mc, *εἶπεν* Lc; *ἀνακλίνειν* Mt Mc, *κατακλίνειν* Lc. Den Rasen, auf welchem die Massen Platz nehmen sollen, nennt Mc noch veranschaulichend *χλωρός*, und wie bei Lc lagern sich dieselben hier gruppenweise. Im ersten Evangelium ist von dieser Gliederung noch nichts zu lesen, erst in U_2 wird diese Vorstellung

---

εἰ mit *μή* und Konjunktiv deutet hier an, dass die Jünger durchaus nicht willens sind, wirklich hinzugehn und das Brot für dieses ganze Volk zu kaufen. *εἰ μή τι* würde also genau übersetzt so wiederzugeben sein: abgesehen von dem in Wirklichkeit überhaupt nicht oder schwerlich eintretenden Falle, dass. Genau so ist *εἰ μή* mit Konjunct. 1 Cor. 14, 5 gebraucht (cf. auch Blass § 65,6), und das blosse *εἰ* in demselben Briefe 9, 11, wo nicht *θερίσομεν*, sondern der Konjunct. *θερίσωμεν* zu lesen ist. — Statt einer stilistischen Inkorrektheit haben wir also an unserer Stelle vielmehr eine stilistische Feinheit.

zum Ausdruck gekommen sein. Ihr liegt vielleicht der Gedanke zu Grunde, dass eine Schätzung der Zahl der ungeheuren Volksmassen, wie sie wohl schon in U_1 gegeben war, nur auf Grund einer derartigen Gruppierung vorgenommen werden konnte.

In U_2 scheint es sich nur um eine Einteilung des Volkes in Gruppen zu je 50 gehandelt zu haben. So noch Lc. Er weist hier schon auf die Anzahl der Anwesenden hin: es waren ungefähr 5000 Männer, eine Notiz, die die Quelle allerdings erst am Schlusse gebracht haben wird (vgl. Mt Mc). Im Hinblick auf diese grosse Zahl gibt Jesus dann den Jüngern den Befehl *κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ἀνὰ πεντήκοντα.* Und sie taten also und veranlassten alle, sich niederzulassen, V. 15.[1]) Nach der Darstellung des Mc gibt es neben den einfachen Gruppen zu 50 auch Doppelgruppen zu 100. Jesus gebietet hier allerdings nur, man solle sich wie in Gruppen bei einem Gelage, *συμπόσια, συμπόσια,* auf dem grünen Rasen niederlassen. Und dann heisst es: sie liessen sich haufenweise nieder zu je hundert und je fünfzig, V. 40. Bei Mc haben wir also ein abwechselungsreicheres Bild als bei Lc. Wie Mc allerdings gerade auf diese Art der Gruppierung gekommen ist, lässt sich nicht mehr sagen.

Auffällig lautet der zweite Ausdruck, den er für die sich lagernden Gruppen gebraucht: *πρασιαί.* Das Wort bezeichnet eigentlich Blumenbeete. Vielleicht ist der zweite Evangelist auf dieses Bild durch die Erwähnung des grünen Rasens im Verse vorher gekommen. Die sich lagernden Menschen bilden dann also gewissermassen die Blumenbeete auf dem Rasen. Allerdings liegen ihm solche poetischen Bilder sonst ferne. Wahrscheinlicher ist es daher, dass ihn ein Ausdruck seiner aramäischen Quelle auf dieses Wort gebracht hat. War hier etwa מַשְׁכְּבָא Lager (vgl. das lukanische *κλισία* V. 14) in der Femininform des Plur. verwendet, so konnte dieses Wort auch Blumenbeete bezeichnen (vgl. Nestle, philologia sacra S. 13, sowie Wellhausen z. d. St.). Beachte noch die Übers.-Varr. *ἀνά* bei Lc, *κατά* bei Mc in distributivem Sinne.

1) Die Worte *καὶ κατέκλιναν ἅπαντας* fehlen allerdings in D.

Im folgenden gehn die Berichterstatter im wesentlichen zusammen. Jesus nimmt die vorhandenen Vorräte, blickt zum Himmel auf und segnet sie; *καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους* heisst es dann bei Mt weiter, ebenso, mit Übers.-Varr., bei Mc: *καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς*. Der gewöhnlich gelesene Lc-Text lautet gleich dem marcinischen, nur, dass hier *τοὺς ἄρτους* aus dem Vorhergehenden nicht wiederholt ist. Aber die Lesart des cod. D verdient hier vielleicht den Vorzug. Bei ihm fehlen die Worte *καὶ κατέκλασεν* auffallenderweise ganz,[1]) dagegen drückt er sich anstelle der beiden vorhergehenden Worte *εὐλόγησεν αὐτούς* breiter aus: *προςηύξατο καὶ εὐλόγησεν ἐπ' αὐτούς*. Der gewöhnliche Text würde sich, falls hier D den ursprünglichen hat, einfach aus Assimilation an den der Parallelen erklären.[2])

In der Urrelation (vgl. Mt) wird es hinter den Worten: er gab die Brote den Jüngern, geheissen haben: die Jünger aber den Massen. U_2 hat sich wohl etwas anders ausgedrückt: er gab die Brote den Jüngern, dass sie sie dem Volke vorlegten, vgl. Lc *παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ*, Mc *ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς* (Übers.-Varr.). Vielleicht ist bei Mc noch mit D it vg *κατέναντι αὐτῶν* zu lesen, was leicht als überflüssig wegfallen konnte. Allgemein überliefert ist dann aber der weitere Zusatz des Mc: und die zwei Fische liess er an alle verteilen. Diesen Worten entspricht es, wenn nach V. 43 die zwölf Körbe, in denen die Überreste des Mahles gesammelt werden, nicht nur von den Brotbrocken, sondern auch *ἀπὸ τῶν ἰχθύων* voll werden. Bei Mt und Lc ist der Fische weder an dieser noch an jener Parallelstelle besonders gedacht, bei ersterem sogar deutlich nur vom Brechen und Verteilen der Brote die Rede. Im dritten Evangelium ist das zwar, wenigstens nach dem D-Texte, nicht der Fall; was Jesus den Seinen zur Verteilung

---

1) Sie würden auch ihre Schwierigkeiten haben, da bei ihnen aus dem Vorhergehenden nicht bloss *τοὺς πέντε ἄρτους*, sondern auch *τοὺς δύο ἰχθύας* zu ergänzen wäre.

2) Chase, the Syro-Latin text of the Gospels S. 36 f. sucht allerdings die zwiefache Wiedergabe des Wortes für beten, sowie das *ἐπ' αὐτούς* statt *αὐτούς* durch Einfluss des Textes der syrischen Versionen zu erklären, für den beide Ausdrucksweisen charakteristisch seien.

übergibt, sind Brote und Fische. Aber gleich Mt[1]) erwähnt nachher Lc bei der Sammlung der Überbleibsel nur die Brocken.

Erst Mc hat diese Hintansetzung der Fische gegenüber den Broten erkannt. Daher jene beiden Zusätze. Mindestens der letztere markiert sich schon durch die äussere Form als ein solcher, sofern die Worte *καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων* nicht sehr geschickt an den ziemlich weit zurückstehenden Genitiv *κλασμάτων* angeschlossen sind. Dazu kommt, dass es schwer begreiflich wird, dass Mt sowohl wie Lc hier am Schlusse nicht an die Fische gedacht haben sollten, wenn dieselben in ihrer schriftlichen Quelle zweimal ausdrücklich erwähnt waren.

Und sie assen alle und wurden satt. Was übrig blieb, hob man noch auf. Übers.-Varr. *τὸ περισσεῦον* Mt, *τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς*, resp. (D e) *τὸ περίσσευμα* Lc; bei Mc fehlt ein entsprechender Begriff. Mt und Mc schreiben *ἦραν*, während sich Lc passivisch (*ἤρθη*) ausdrückt. Falls die Worte *τῶν κλασμάτων* hinter *τὸ περισσεῦον* im matthäischen Texte unecht sind (s. die vorige Anm.), stammt der veranschaulichende Begriff der Brocken erst aus U_2, und in U_1 ist nur von den zwölf vollen Körben die Rede gewesen, die den aufgehobenen Überrest darstellen; vgl. Mt: *δώδεκα κοφίνους πλήρεις*, während Mc *δώδεκα κοφίνων πληρώματα*, Lc einfach *κόφινοι δώδεκα* schreibt.

Am Schluss wird in den beiden ersten Evangelien die Zahl derjenigen angegeben, die an der Speisung teilnahmen (Mt *οἱ ἐσθίοντες*, Mc *οἱ φαγόντες* Übers.-Varr.), während Lc diese Angabe ja bereits V. 14 antezipiert hatte. Es sind nach Lc und Mt ungefähr 5000 Mann, Mc lässt das „ungefähr" fort. Interessant ist es zu sehen, wie hier die Frauen gar nicht mitgerechnet werden, aber wenigstens der erste Evangelist hat sich noch veranlasst gefühlt, zu jener Berechnung zuzufügen: *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων*.

---

1) Bei Mt könnte allerdings V. 20 der Zusatz *τῶν κλασμάτων* zu *τὸ περισσεῦον* mit Θ a ff[1] g[1] zu streichen sein, aber bestehn bleibt, dass gerade bei ihm deutlich im Verse vorher nur die Brote verteilt werden.

Die Überfahrt der Jünger und Jesu Wandeln auf dem See.

Mt 14,22–27. 32 f. Mc 6,45–52.

Der dritte Evangelist berichtet uns nichts dem vorliegenden Abschnitt Entsprechendes. Es beginnt hier bei ihm eine grosse Lücke im Vergleich zu dem, was die Parallelen bringen. Der bei ihm nächstfolgende Abschnitt, die Szene unweit Caesarea Philippi begegnet uns in den beiden anderen Evangelien erst an ganz erheblich späterer Stelle. Nun kommt es ja nicht selten in den Synoptikern vor, dass wir bei Lc eine Parallele zu einem von Mt und Mc gebrachten Passus vermissen. Daraus darf man nicht ohne weiteres folgern, dass der dritte Evangelist den betr. Abschnitt noch nicht gekannt hat, vielmehr scheint er ihn in der Regel, wie man ja schon oft beobachtet und sich auch uns an mehreren Beispielen bereits bestätigt hat, aus dem Grunde zu übergehn, weil er ihn für belanglos gehalten oder in anderem Zusammenhange und aus anderer Quelle einen ähnlichen Passus bereits gebracht hat oder doch zu bringen gedenkt. Dieser Erklärungsgrund dürfte aber für die grosse uns hier beschäftigende Lücke nur in sehr unvollkommener Weise zureichen. Dass anderseits Lc die betr. Erzählungen noch nicht gekannt haben sollte, wie man mehrfach angenommen hat, so z. B. Soltau,[1]) ist mir recht unwahrscheinlich. Wie Mt und Mc zeigen, haben dieselben in U_1 sowohl wie U_2 gestanden; und wollte man annehmen, dass sie in dem Exemplar von U_2, das Lc benutzte, aus irgend einem Grunde ausgelassen waren, so bleibt das Problem dasselbe, nämlich ihr Fehlen in U_2 zu erklären. Die plausibelste Lösung der Schwierigkeit ist mir die, dass Lc diese Abschnitte wohl gekannt, aber durch ein Versehen die Erzählung von der Speisung der Fünftausend mit der ziemlich am Ende dieser Reihe stehenden von der Speisung der Viertausend (vgl. Mt 15, 32—39; Mc 8, 1—10) verwechselt und daher die letztere sowie das zwischenein Berichtete ausgelassen hat. Die dann folgenden Abschnitte über die Zeichenforderung und die Warnung vor dem pharisäischen Sauerteige haben im dritten Evangelium ihre anderweitigen Parallelen in 11, 29 und 12, 1. — Nun zu dem vorliegenden Abschnitt.

1) Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert S. 68. 83 f.

Nachdem die Hungrigen gesättigt, nötigt Jesus seine Jünger, in das Boot zu steigen und nach dem gegenüberliegenden Ufer voranzufahren, während er das Volk entlässt. Dieser Bericht darf nicht so verstanden werden, als ob die Entlassung des Volkes durch Jesus die Ursache wäre, weswegen die Jünger vorfahren sollen. Denn man fragt sich vergebens, weshalb dieselben bei jenem Akte nicht zugegen sein könnten. Den wirklichen Grund für das Vorausschicken der Jünger zeigt der folgende Vers. Jesus hat das Bedürfnis, mit sich und seinem Gott allein zu sein. Deshalb sendet er zunächst seine Jünger fort, und sodann sucht er von dem Volke loszukommen.

Dieses Bedürfnis des Alleinseins ist nur bei Mt voll und ganz motiviert. Auf Grund der Nachricht vom Tode des Täufers hat sich Jesus in die Einsamkeit zurückziehen wollen und ist deshalb über den See gefahren. Ersteres ist ihm jedoch nicht gelungen. Denn das Volk hat seine Abfahrt bemerkt und ist ihm nachgefolgt. Statt aber den Störern zu zürnen, hat er an ihnen sein Erbarmen bewiesen. Nun will er endlich sein Ziel erreichen. So schickt er die Jünger wieder über den See zurück „und entliess die Volksmassen und stieg auf einen Berg allein hinauf zu beten. Und als es spät geworden, war er dort (endlich) allein.“ Dieser letzte Satz scheint im Vergleich mit dem Vorangehenden etwas nachzuhinken, sofern sich ja das μόνος ἦν ἐκεῖ aus dem ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν unmittelbar ergibt. Der Berichterstatter drückt sich aber wohl absichtlich in dieser breiten Weise aus, um dadurch anzudeuten, wieviel Jesus darauf ankam, allein zu sein, und wie spät ihm das gelang.

Mc hat im Anfange des Berichtes zu dem ἠνάγκασεν ein εὐθύς hinzugefügt.[1]) Dass hier Jesus die Jünger sogleich nötigt in das Schiff zu steigen, kann im Zusammenhange des Evangeliums nur den Grund haben, dass er ihnen endlich zu der Ruhe verhelfen will, deren sie nach ihrer Missionstätigkeit so dringend bedürfen, und die sie bisher infolge des Volkszudrangs noch nicht gefunden haben; vgl. V. 30—33. Auch werden sie an

1) D a b c ff^2 g^2 i q setzen noch ἐξεγερθείς dabei.

sich wenig geneigt gewesen sein, wenn man ihr Verhalten 4, 36 bedenkt, ihn mit dem Volke allein zu lassen. Sie sollen nun aber voranfahren, während er selbst das Volk entlässt. Übers.-Varr.: *ἕως* mit dem Ind. Praes. bei Mc, *ἕως οὗ* mit Coniunct. Aor. bei Mt, Mc *τὸν ὄχλον*, Mt *τοὺς ὄχλους*. Mc setzt vor *ἀπολύει* noch ein *αὐτός*. Wenn er nun auch, seiner Quelle entsprechend, berichtet, dass Jesus, nachdem er das Volk verabschiedet, auf den Berg geht, um dort zu beten, so ist hier dies Bedürfnis des Herrn, allein zu sein, im Unterschiede von Mt nicht recht motiviert. Man kann nur daran denken, dass Jesus nach der Vollbringung des grossen Wunders der Volksspeisung das Bedürfnis fühlt, Gott sein dankbares Herz im Gebet auszuschütten und zu neuem Wirken sich neue Kraft zu holen. Irgendwie angedeutet ist aber dieser Gedanke im zweiten Evangelium nicht. Auch ist hier auf das Alleinsein Jesu, wenn es auch berichtet wird, doch kein so besonderes Gewicht gelegt, wie in der Mt-Parall. Denn es fehlt das *κατ' ἰδίαν* hinter *εἰς τὸ ὄρος*, und mit der folgenden Zeitbestimmung *ὀψίας γενομένης* wird nicht noch einmal auf Jesus, sondern auf die Jünger der Blick gelenkt, die sich mitten auf dem Meere befinden. Erst hinterher heisst es: *καὶ αὐτὸς μόνος (ἦν) ἐπὶ τῆς γῆς*, in Parall. zu dem matthäischen *μόνος ἦν ἐκεῖ*. Auch besteht die Pointe des marcinischen Satzes nicht darin, dass Jesus endlich allein ist, sondern darin, dass er der einzige ist, der noch auf dem Lande sich befindet, im Unterschiede von den den Seestürmen ausgesetzten Jüngern.

Was die Ausdrucksweise im einzelnen anlangt, so entspricht den matthäischen Worten *ἀπολύσας τοὺς ὄχλους* V. 23 bei Mc *ἀποταξάμενος αὐτοῖς*. Denn *αὐτοῖς* wird sich schwerlich auf die Jünger, sondern *κατὰ σύνεσιν* auf das vorangehende *τὸν ὄχλον* beziehen. Die Diktion des zweiten Evangelisten ist hier entschieden gewählter als die des ersten. Nachdem er unmittelbar vorher das Verbum *ἀπολύειν* verwendet hat, lesen wir jetzt bei ihm das synonyme *ἀποτάττεσθαι*, und auf *τὸν ὄχλον* nimmt er mit *αὐτοῖς* bezug, während Mt, wenig geschickt, sowohl *ἀπολύειν* wie *τοὺς ὄχλους* wiederholt, — eins der vielen Anzeichen dafür, dass Mt schwerlich unseren griechischen Mc-Text gekannt kat. Hingegen mag das *ἀπῆλθεν* des Mc die

ältere, dem aramäischen Texte näherstehende Ausdrucksweise im Vergleich zu dem *ἀνέβη* des Mt darstellen.

Wohin richten nun aber die Jünger ihren Kurs? Mt gibt uns darüber keine nähere Auskunft. Man kann nur sagen, dass bei ihm die Volksspeisung auf dem Ostufer des Sees stattgefunden zu haben scheint, und die Jünger nunmehr nach dem Westufer hinübersteuern. Bei Mc finden wir durch einen Zusatz zu *εἰς τὸ πέραν* das Ziel der Fahrt näher bezeichnet. Doch hat es mit diesem Zusatze seine eigene Bewandtnis. Nach den meisten Texteszeugen lautet derselbe *πρὸς Βηθσαϊδάν*, nur die Schreibart des Eigennamens schwankt nicht unerheblich. Hiernach würde die wunderbare Speisung auf dem Bethsaida entgegengesetzten Ufer des Sees stattgefunden haben. Dem widerspricht aber die Notiz Lc 9, 10, wonach bei Bethsaida selbst das Wunder geschehen ist. Auch der johanneische Bericht, Joh. 6, 5 ff., führt auf diese Örtlichkeit. Aus V. 17 kann man zwar nur ganz allgemein auf das Kapharnaum gegenüberliegende Ufer schliessen. Aber der Umstand, dass Jesus V. 5 die Frage, woher man für das Volk Brot beschaffen solle, gerade an Philippus richtet, führt doch wohl genauer auf die Gegend von Bethsaida. Denn nach 1, 45 stammte Philippus aus Bethsaida. Auch gelangen die Jünger nach ihrer Überfahrt, sowohl nach dem Mc- wie nach dem Mt-Bericht (Mc V. 53 Mt V. 34), nicht nach Bethsaida, wie man nach obiger Lesart wenigstens bei Mc erwarten sollte, sondern an den Küstenstrich Gennesar an dem Westufer. Nun hat man zwar gemeint, dass das nicht ihr ursprüngliches Reiseziel gewesen sei. Sie hätten beabsichtigt etwa von dem südlichen Teile der Ostküste nach dem im Norden des Sees gelegenen Bethsaida[1]) zu fahren, seien jedoch durch einen der plötzlich auftauchenden Nordoststürme an die Westküste verschlagen worden. Ich

1) Die Stadt lag im Gebiete des Tetraarchen Philippus. Man hat gemeint, Jesus hätte nach dem Tode des Täufers das Gebiet des Herodes Antipas gemieden, um nicht dem gleichen Schicksal wie er zu verfallen. Deshalb könne sein Reiseziel keine galiläische Landschaft gewesen sein. Jesus erscheint aber im folgenden doch noch mehrfach auf galiläischem Boden. Höchstens könnte man sagen, dass er sich immer nur verhältnismässig kurze Zeit an einem Orte daselbst aufgehalten zu haben scheint.

glaube aber nicht, dass uns unsere evangelischen Berichte zu dieser gewiss sehr scharfsinnigen Vermutung die genügenden Anhaltspunkte liefern. Dass die Jünger ihren ursprünglichen Kurs durch den Sturm einzuhalten verhindert werden, ist durch nichts angedeutet. Auch würde es sich bei jener Ansicht wohl nicht um eine Fahrt über die Mitte des Sees ans entgegengesetzte Ufer, sondern um eine solche längs der Ostküste handeln. Man müsste sich dann also schon entschliessen, die Worte *εἰς τὸ πέραν* im Mc-Texte auf Grund von 1 118 209 syr^{sin} zu streichen, im Mt-Texte müssten sie allerdings in jedem Falle stehn bleiben. Nun hat man neben dem bekannten an dem Nordnordostufer des Sees gelegenen Bethsaida Julias ein anderes Bethsaida an der Westküste konstatieren wollen. Dieses könnte dann in den Worten *εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν* gemeint sein und die wunderbare Speisung immer noch am Nordostufer unweit Bethsaida Julias stattgefunden haben. Aber die Existenz dieses zweiten Bethsaida ist eine äusserst zweifelhafte. Es bleiben uns daher wohl nur zwei Möglichkeiten, entweder: der zweite Evangelist zeigt sich hier mit der Örtlichkeit nicht mehr genügend vertraut, oder — die richtige Lesart hat sich nur in einigen wenigen it codd erhalten (vgl. Holtzmann z. d. St.). Wenn cod. a. in contra Bessaida übersetzt, so scheint das im Griechischen *εἰς τὸ πέραν Βησσαϊδά* vorauszusetzen, die Abfahrt erfolgt dann also von Bethsaida aus, was auch b i q durch ihre Übersetzung a Bethsaida direkt zum Ausdruck bringen. Später ist dann zwischen *εἰς τὸ πέραν* und dem Eigennamen noch *πρός* resp. *εἰς* (1 28 209 2 ^{c} Or) zugesetzt, weil man sich die Erwähnung des Ortes in diesem Zusammenhange nur als Angabe des Zieles der Fahrt denken konnte. Wenn hier nun aber ursprünglich im Mc-Texte von dem Bethsaida gegenüberliegenden Ufer die Rede gewesen ist, so wird Mc hier nur eine getreue Übersetzung aus U_2 bieten, und Lc hat dann möglicherweise die betr. Stelle aus U_2 bereits 9, 10 verwertet.

Verfolgen wir nun unsere Erzählung weiter. Als es spät geworden war, befindet sich das Schiff mit den Jüngern bereits mitten auf dem Meere. Übers.-Varr.: Mt *μέσον τῆς θαλάσσης*, Mc *ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης*.[1]) Statt *μέσον τῆς θαλάσσης ἦν*

1) D liest hier bei Mt *εἰς μέσον* mit folg. Gen., bei Mc *ἐν μέσῃ τῇ*

bei Mt lesen B, einige Minuskeln der Ferrargruppe, syrische und andere Verss. *σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε*, aber dieser Text ist schwerlich ursprünglich, vielleicht unter dem Einfluss von Joh 6, 19 entstanden.

Es folgen nun im ersten Evangelium als Näherbestimmung zu *τὸ πλοῖον* sogleich die Worte *βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων*. Mc weist hingegen, wie wir bereits sahen, zunächst auf den als einzigen am Lande befindlichen Jesus hin, im Gegensatz zu den mitten auf dem Meere fahrenden Jüngern. Und dann erst wird des Unwetters, dem die Jünger ausgesetzt sind, in den Worten *καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους καὶ ἐλαύνοντας* gedacht. Statt *καὶ ἐλαύνοντας* liest man allerdings gewöhnlich *ἐν τῷ ἐλαύνειν*. Doch scheint mir jener, von D vertretene Text ursprünglicher (so auch Wellhausen). Er enthält freilich für unser Sprachgefühl ein *ὕστερον πρότερον*, sofern in ihm eigentlich das *ἐλαύνοντας* vor dem *βασανιζομένους* stehn müsste. Aber gerade wegen dieser Schwierigkeit verdient er den Vorzug. Man hat an ihm zu korrigieren versucht, indem man entweder die beiden Partizipien die Stellung wechseln liess — so 2^{pe} a b ff^2 i q — oder, wie es gewöhnlich geschah, *ἐν τῷ ἐλαύνειν* statt *καὶ ἐλαύνοντας* schrieb. Wir werden uns die eigentümliche Ausdrucksweise am besten als einen Semitismus erklären, sofern hier in Parataxe ein Satz angefügt ist (*καὶ ἐλαύνοντας*), der eigentlich dem vorangehenden als Temporalsatz untergeordnet sein müsste. Eine genaue Parallele zu dieser Darstellungsform haben wir 15, 25. Man kann annehmen, dass Mc in diesem Semitismus die Ausdrucksweise von U_2 genau wiedergibt, vielleicht war es sogar die von U_1, in welchem Falle hier Mt in freierer Weise (*βασανιζ. ὑπὸ τῶν κυμάτων*)

θαλάσσῃ, doch ist fraglich, ob diese Lesarten den Vorzug verdienen. — Nach dem gewöhnlichen Texte steht bei Mt vor *μέσον* noch der Zusatz *ἤδη*, während wir bei Mc nichts Entsprechendes lesen. D hingegen weist das *ἤδη* bei Mt nicht auf, liest aber bei Mc zwischen *ἦν* und *τὸ πλοῖον* noch *πάλαι*. Nun steht D in der Auslassung des *ἤδη* bei Mt durchaus nicht allein, sondern stimmt hierin mit einer Reihe von Italahandschriften und Versionen überein. Anderseits lesen auch mehrere wertvolle Minuskeln 1. 28. 209. 251 das *πάλαι* bei Mc. Vielleicht geht auch das iam in einigen it codd auf diese Lesart zurück. Wir würden dann hier einen Zusatz des Mc zu konstatieren haben.

sich ausgedrückt hat. Das *βασανίζεσθαι* wird nun bei beiden Berichterstattern durch die Widrigkeit des Windes begründet,[1]) und dann heisst es weiter, dass Jesus in der vierten Nachtwache zu ihnen kam, auf dem Meere wandelnd. Übers.-Varr. Mt *τετάρτῃ φυλακῇ*, Mc *περὶ τετάρτην φυλακήν*,[2]) Mt *ἦλθεν*, Mc *ἔρχεται*, Mt *ἐπὶ τὴν θάλασσαν*, Mc *ἐπὶ τῆς θαλάσσης*. Bei Mc wird der Satz trotz des vorangehenden *ἰδών* mit *καί* vor *περὶ τετάρτην φυλακήν* eingeleitet sein (so D), jenes Partizipium rangiert hier also in aramaisierender Weise als verbum finitum. Vgl. 1, 4. 13; Lc 9, 5 u. a. St. Ob bei Mc hinter *ἔρχεται* noch *πρὸς αὐτούς* zu lesen ist, den gleichen Worten hinter *ἦλθεν* bei Mt entsprechend, ist zweifelhaft, denn D 2pe a b c ff² i lesen nur *ἔρχεται*, der Zusatz ist also möglicherweise erst später aus der Parall. in den Mc-Text gekommen.

Auffällig sind nun die Worte, mit denen Mc fortfährt: *καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς*, die bei Mt fehlen. Selbst wenn man vorher bei Mc nur *ἔρχεται* liest, ohne *πρὸς αὐτούς*, so hat man doch entschieden den Eindruck, dass Jesus seinen Jüngern zu Hilfe kommen will. Denn gerade bei Mc gehn die auf Jesus bezüglichen Worte vorher *ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους*. Wir sehen also, wie in dem Bericht des Mc zwei verschiedene Tendenzen sich kreuzen, mag man nun das *πρὸς αὐτοίς* lesen oder nicht. Das bestätigt uns, dass hier Mc eine Quelle benutzt, die ihrerseits schon eine Bearbeitung der von Mt verwendeten Vorlage darstellte. In dieser Quelle des Mc (U_2) dürfte nämlich durch den Zusatz: „Und als er sie erblickte,“

1) Vielleicht ist bei Mc zu dem Satze *ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς* mit 13 28 69 124 346 cscr 2pc noch *σφόδρα* zu lesen, welches dann einer seiner beliebten verstärkenden Zusätze wäre.

2) Ich glaube, dass *περί* mit dem Akk. hier nicht die ungefähre Zeitangabe ausdrückt, wie man gewöhnlich annimmt, sondern einfach mit dem dativus temporis synonym ist, wie beide Ausdrucksweisen sich auch Mt 27, 46 Mc 15, 34 entsprechen, und zwar haben wir dort gerade bei Mc den dat. temp., bei Mt *περί* mit dem Akk. Die Bezeichnung: in der vierten Nachtwache ist ja an sich schon eine ziemlich unbestimmte. Auch in dem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge Mt 20, 1 ff. werden V. 3. 5. 6 die Angaben der Stunden, in denen der Herr ausgeht, schwerlich als ungefähre gemeint sein. Diese temporale Bedeutung von *περί τι* steht durchaus in Analogie zu der die Beziehung ausdrückenden, z. B. in *περὶ πάντα* Tit 2, 7.

schon angedeutet gewesen sein, dass er ihnen zu Hilfe kommen wollte. Mc hat aber, um einen besseren Gegensatz zu dem folgenden: „Sie aber, da sie ihn auf dem Meere wandeln sahen, hielten ihn für ein Gespenst," herauszubekommen, vorher geschrieben: „Er wollte an ihnen vorbeigehn." Denn dadurch, dass Jesus nicht direkt auf sie zukam, sondern an ihnen vorbeizugehn schien, wurde der Eindruck des Gespenstigen noch besser erklärt.

Dieser Eindruck, den der auf dem Meere Wandelnde bei den Jüngern hervorruft, wird im wesentlichen von beiden Berichterstattern in gleicher Weise beschrieben: *ἔδοξαν* (oder wie Mt sich ausdrückt, *λέγοντες*)[1]), *ὅτι φάντασμά ἐστιν*. Sie schreien auf; Mt *ἔκραξαν*, Mc *ἀνέκραξαν*, Übers.-Varr. Mt setzt noch *ἀπὸ τοῦ φόβου* hinzu. Dieser Aufschrei ist der Ausdruck ihres Entsetzens, *ἐταράχθησαν*. Mt setzt dies Wort noch vor *λέγοντες*, Mc erst hinter *ἀνέκραξαν*. Wenn es hier genauer heisst: *πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδαν καὶ ἐταράχθησαν*, so scheint das *εἶδαν* nur als überflüssige Wiederholung nach dem *ἰδόντες* im vorangehenden Verse. Wir werden aber auch hier semitisierende Ausdrucksweise vor uns haben, die wir deutsch am besten wiedergeben: denn alle erschraken, als sie ihn sahen. Möglicherweise hat hier Mc im Vergleich zu Mt die ältere Textform bewahrt. In D und it codd ist der Text durch Weglassung der Worte *γὰρ αὐτὸν εἶδαν* verkürzt.

Jesus versucht nun sogleich, ihnen den Eindruck des Gespenstigen zu benehmen, indem er zu ihnen redet, denn Gespenster stellte man sich wohl, wie es noch heute geschieht, als stumm vor. *εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων* Mt, *ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ' αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς* Mc. An sich ist die umständliche atl. Ausdrucksweise: er redete und sprach „ebenso dem biblischen Aramäisch, wie den späteren jüdisch-aramäischen Dialekten völlig fremd." Dalman, Die Worte Jesu I S. 20. An unserer Stelle hat es aber mit dem *ἐλάλησεν* bei beiden Evangelisten, wie gezeigt, seine besondere Bewandtnis. Sonst

---

1) Auch diese Differenz der Ausdrucksweise dürfte auf ein und dasselbe aramäische Wort (אֲמַר) zurückgehn, das sowohl denken wie sagen bedeutet.

kommt die Ausdrucksweise nirgends mehr an zwei parallelen Stellen in den Synoptikern vor und wird sich da, wo sie sonst vorkommt, aus Reminiszenz an den Sprachgebrauch der LXX erklären, vgl. Dalman a. a. O. Die Worte der Beruhigung, die Jesus an die Jünger richtet: seid guten Mutes, ich bin's, fürchtet euch nicht, lauten in beiden Evangelien gleich.

Die bei Mt V. 28—31 folgende Episode: Petrus auf dem Meere, dürfte ein Einschub des ersten Evangelisten sein, wie er ja so manche Erzählungen und Redestücke bringt, die in U_1 noch nicht gestanden haben. Man sieht nicht ein, weshalb sie in U_2 oder im Mc-Evangelium fortgelassen sein sollte, wenn sie in der betr. Vorlage gestanden hätte, zumal sie ja nicht eine selbständige Geschichte bildet, sondern eben eine Episode der vorliegenden. Hadorn, Die Entstehung des Markus-Evangeliums[1]) S. 98 will die Auslassung dadurch erklären, dass Mc an Petrus im Unterschiede von den übrigen Aposteln noch kein besonderes Interesse nahm. Aber abgesehen davon, ob das richtig ist, — die Geschichte ist durch ihre Gegenüberstellung des Jüngers des Meisters für letzteren mindestens ebenso charakteristisch als für jenen.

Geschickt weiss Mt V. 32 wieder in den Zusammenhang der U_1-Quelle einzulenken. Statt der singularischen Ausdrucksweise: er stieg zu ihnen auf das Schiff, wählt er die pluralische, vgl. Mc: *καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον καί*, Mt: *καὶ ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον*. Dem *πρὸς αὐτούς* des Mc entspricht bei Mt nichts. Hier war ja von den Jüngern zum letztenmale bereits fünf Verse vorher die Rede. Der erste Evangelist hätte dann also schon etwa *πρὸς τοὺς* (*ἄλλους*) *μαθητάς* schreiben müssen. Er erwähnt sie aber erst in der Schlussbemerkung, wo er den Eindruck schildert, den Jesu wunderbares Meereswandeln auf sie macht, mit den Worten *οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ*, während Mc in der Parall. V. 51 mit Rücksicht auf das *πρὸς αὐτούς* im Beginne des Verses sie nicht noch besonders namhaft zu machen brauchte. Vor diesem Schlusspassus weisen beide Evangelisten auf die wunderbare Windstille hin, die eintrat, nachdem Jesus das Schiff

1) In den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie II, 4.

bestiegen hatte. Der Schluss selbst lautet aber in beiden Evangelien verschieden. Bei Mt bringen die in dem Schiffe Befindlichen Jesu ihre Huldigung dar und erklären ihn für den, der wirklich Gottes Sohn ist. Bei Mc lesen wir nur von einem unverständigen Sichentsetzen der Jünger, welches dadurch erklärt wird, dass sie schon den rechten Sinn der Brotverteilung wegen ihres verstockten Herzens nicht verstanden haben.

Die gewöhnliche Beurteilung dieser Differenz geht bekanntlich dahin, dass Mt hier den bei Mc vorliegenden älteren Bericht in maiorem gloriam apostolorum geändert habe. In Wirklichkeit hätten die Jünger erst auf Grund des Petrusbekenntnisses bei Caesarea Philippi in Jesus den Messias erkannt. Ich habe bereits an früherer Stelle S. 61 angedeutet, von welchen grossen Schwierigkeiten diese letztere Auffassung gedrückt ist. Weiteres s. zu Mc 8, 29 f. Wenn wir sodann bedenken, wie gerade der zweite Evangelist den Unverstand der Zwölfe viel schärfer zu betonen pflegt als seine Seitenreferenten, so ist es das wahrscheinlichste, dass er es auch hier, zugleich im Hinblick auf die spätere Szene 8, 14 ff. (s. d. St.), getan hat und wir den älteren Bericht bei Mt aufbehalten finden. Auch die sehr starke Ausdrucksweise *λίαν ἐκ περισσοῦ ἐξίσταντο* ist echt marcinisch, eine Ausdrucksweise, an der schon die Abschreiber Anstoss genommen haben, so dass sie entweder das *λίαν* (so D^{gr} 1. 28. 2^{pe} b) oder *ἐκ περισσοῦ* (so ℵ B L Δ 102 syr^{sch} aeth) oder beides (syr^{sin}) fortliessen.

Krankenheilungen in der Landschaft Gennesar.

Mt 14, 34—36. Mc 6, 53—56.

Nach dem gewöhnlichen Texte heisst es hier bei Mt zunächst: und nachdem sie hinübergefahren waren, kamen sie ans Land, nach Gennesar(et). Blass kürzt hier etwas, indem er auf Grund von E F, den meisten it codd vg u. a. einfach: nach dem Lande Gennesar, *εἰς τὴν γῆν Γεννησάρ* liest. Vielleicht ist dies wirklich der ursprüngliche Wortlaut des Mt, und die Lesart *ἐπὶ τὴν γῆν Γεννησ.* beruht auf Konformation mit dem Texte des Mc, der sich in dieser etwas breiteren Weise ausgedrückt hat, wenn hier auch *ἐπὶ τὴν γῆν*

zu *διαπεράσαντες* und nur *εἰς Γεννησ.* zu *ἦλθον* gehört. Auch wird bei Mc hinter *διαπεράσαντες* mit D u. a. noch *ἐκεῖθεν* zu lesen, aber frühzeitig, um der Mt-Parall. und vor allem, weil man im unmittelbar Vorhergehenden keine rechte Beziehung für dasselbe wusste, gestrichen worden sein. In Wirklichkeit bezieht es sich aber auf die Stelle im See, an welcher Jesus das Schiff bestieg: nachdem sie von dort ans Land hinübergefahren waren, kamen sie nach Gennesar und, wie Mc des weiteren hinzufügt, gingen vor Anker. Hier erkennt man Jesum; Mt bezeichnet die erkennenden Subjekte noch genauer: *οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου*, Mc den Zeitpunkt des Erkennens: *ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς*.

Nach dem ersten Evangelium werden nun Boten in die Umgegend[1]) geschickt, und man bringt zu ihm alle Kranken. Jesus scheint hier also nicht im Lande umherzuziehen, sondern an einem bestimmten Orte an der Küste zu bleiben. Auch bei Mc wird zunächst „jenes ganze Land" benachrichtigt: aber statt *ἀπέστειλαν εἰς* . . . lesen wir hier *περιέδραμον* mit dem Akk. Der Eifer der Leute ist ein viel grösserer. Sie schicken nicht, sondern ziehen selbst in der Umgegend umher, und zwar mit grösster Eile. Sie wollen die Anwesenheit des gewaltigen Wundertäters für die Kranken möglichst schnell zu nutze machen. Vielleicht stand diese lebhaftere Schilderung des Wunderverlangens des Volkes schon in U_2. „Und sie begannen auf den Betten die Kranken umherzutragen,[2]) wo sie hörten, dass er sich aufhalte."

Dieser letztere Zusatz zeigt schon, dass nach der Vorstellung des Mc Jesus nicht, wie es bei Mt scheint, an einer Stelle bleibt, sondern im Lande umherzieht. Auch dem folgenden liegt diese Anschauung ja deutlich zugrunde. „Und wo immer er in Dörfer oder in Städte oder in Ackergehöfte einzog, da setzten

1) Vielleicht ist hier (cf. Blass) nur *εἰς τὴν περίχωρον* zu lesen auf Grund von syr^{sin} u. Chrys. *ὅλην* u. *ἐκείνην* wären dann aus Mc in den Text gekommen. *ἐκείνην* fehlt auch in syr^{cu}.

2) Dem *προσφέρειν* bei Mt entspricht hier das geschäftigere *περιφέρειν*. Zusatz des Mt ist vielleicht das *πάντας* vor *τοὺς κακῶν ἔχοντας*, des Mc die Umschreibung des einfachen Verbums mit *ἄρχεσθαι* und das *ἐπὶ τοῖς κραβάττοις*.

sie die Kranken auf den Märkten nieder." Bei Mt fehlt jede Parallele zu dieser Periode. Erst der Schlusspassus lautet wieder bei beiden Berichterstattern gleich: und sie baten ihn, sie möchten nur die Quaste seines Mantels anrühren dürfen, und alle, welche sie anrührten, wurden gesund. Übers.-Varr.: *μόνον* Mt, *κἂν* Mc, *ὅσοι ἂν ἥψαντο* Mc, Mt bloss *ὅσοι ἥψαντο*, Mc *ἐσώζοντο*, Mt *διεσώθησαν*. Wenn hier der Verf. von U_2 resp. Mc Jesum im Lande umherziehend denkt, so wird er das einfach aus der Analogie seines sonstigen Verhaltens erschlossen haben. Wenn ich auch, wie Joh. Weiss, Das älteste Evangelium S. 208, glaube, dass hier Mt den älteren Bericht uns überliefert hat, kann ich doch in der Mc-Darstellung etwas Widerspruchsvolles nicht erblicken. Dass hier die Kranken zu Jesus gebracht werden, und dass Jesus in der Landschaft Gennesar umherzieht, warum sollte das nicht zusammenstimmen? Jesus konnte doch nicht an jedes einzelne Krankenbett treten, auch wenn er in den Dörfern, Städten und Gehöften umherwanderte.

Das Streitgespräch über Rein und Unrein.

Mt 15, 1—11. 15—20. Mc 7, 1—23.

Die letzten Streitgespräche mit den Pharisäern hatte Mt im cap. 12, Mc in erheblich früherem Zusammenhange gebracht. Hier heisst es nun zunächst im ersten Evangelium: Da treten an Jesus aus Jerusalem Pharisäer und Schriftgelehrte heran mit den Worten usw. Dem *τότε προςέρχονται* mit dem Dativ entspricht bei Mc als Übers.-Var. *καὶ συνάγονται πρός* mit dem Akk. Schon 6, 30 hatte Mc *συνάγεσθαι πρός* von dem Hinzutreten mehrerer Personen gebraucht, wo in der Parall. Mt 14, 12 *ἔρχεσθαι* gesetzt ist. Der allgemeinen Bezeichnung *γραμματεῖς* des Mt entspricht bei Mc die genauere *τινὲς τῶν γραμματέων*, auffällig bleibt dann allerdings, dass er vorher ohne Einschränkung *οἱ Φαρισαῖοι* schreibt. Das zu *προςέρχονται* etwas brachylogisch angefügte *ἀπὸ Ἱεροσολύμων* beim ersten Evangelisten wird wohl der Ausdrucksweise der Quelle entsprechen, während wir bei Mc noch ein *ἐλθόντες* vor *ἀπό* lesen. Und zwar wird sich das *ἐλθόντες* schwerlich nur auf

das vorangehende *τινές*, sondern wohl zugleich auf *οἱ Φαρισαῖοι* beziehen. Auch nach Mt kommen hier Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem.

Während nun der erste Evangelist sogleich von diesen Gegnern Jesu Worte des Vorwurfs mitteilt, die sie bezüglich seiner Jünger an ihn richten, sucht Mc zunächst, aus dem folgenden das Nötige abstrahierend, korrekterweise zu zeigen, inwiefern die Jünger den Anstoss der Gesetzesstrengen erregten. Dieselben sahen einige von ihnen mit profanen, d. h. ungewaschenen Händen Brote essen. Dem *ἰδόντες* im Beginne von V. 2[a] entspricht im folgenden kein verbum finitum, von dem es abhängig gemacht werden könnte. Denn nach der grossen Einschaltung V. 3 und 4 fährt unser Schriftsteller V. 5 fort *καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτόν.* Wir brauchen hier aber nicht einmal ein Anakoluth anzunehmen, sondern nur einen Gebrauch des Partizipiums als Verbum finitum, wie wir ihn zuletzt nach der vermutlich richtigen Lesart in 6, 48 vorfanden. Übrigens hat man in den Handschriften durch Hinzufügung eines Hauptverbums am Schlusse des Verses (*ἐμέμψαντο* F K u. a., *κατέγνωσαν* D) mehrfach dies Anakoluth beseitigen wollen.

Es folgt nun die Parenthese V. 3 und 4 *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι κτλ.* Die Art, wie hier der Evangelist von den Juden als von dritten Personen zu seinen Lesern spricht, zeigt deutlich, dass dieselben Heidenchristen sind, wie ja überhaupt, wie oft bemerkt, die ganze Auseinandersetzung über jüdische Gebräuche geborenen Juden gegenüber überflüssig wäre. „Die Pharisäer und alle Juden essen erst nach vielfachem[1]) Händewaschen, die Überlieferung der Alten festhaltend, V. 3. Und wenn sie sich nicht vom Markte weg baden, d. h. nachdem sie auf dem Markte gewesen sind, durch ein Bad sich von jeder etwaigen Verunreinigung zu befreien suchen, essen

1) Man wird entschieden mit ℵ lat. u. and. Verss. *πυκνά*, nicht *πυγμῇ* lesen müssen. Letzteres dürfte eine verunglückte Korrektur für das vielleicht nicht verstandene *πυκνά* sein. Hier interessieren ja nicht die Manipulationen beim Waschen, sondern die Häufigkeit der Waschungen. Auch wäre es eine recht merkwürdige Vorstellung, dass man sich mit der Faust wasche, zumal bei den Juden das Waschen der Hände vielmehr ein Begiessen derselben gewesen sein wird. Vgl. Schürer a. a. O. II S. 483. — syr[sin] scheint überhaupt nichts dem *πυκνά* Entsprechendes gelesen zu haben.

sie nicht. Und vieles andere ist es, was festzuhalten, sie überliefert bekommen haben, Eintauchen von Bechern und Krügen und Kupfergeschirren und (wie vielleicht noch mit A D u. a. zu lesen ist) Bettpolstern (κλινῶν)," V. 4.

In der für Judenchristen bestimmten Urschrift U_1 wird dieser ganze Passus noch nicht gestanden haben, wie aus seinem Fehlen bei Mt zu erschliessen ist, möglicherweise aber bereits in U_2.

Die Frage, die nun von den Pharisäern und Schriftgelehrten bezüglich der Jünger Jesu an diesen gerichtet wird, bringen beide Evangelisten. Bei Mt ist sie durch ein blosses *λέγοντες* eingeleitet, Mc bildet mit Rücksicht auf die vorangegangenen Zwischenbemerkungen einen neuen Satz mit besonderem Subjekt: *καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς*, die letzten drei Worte fehlen allerdings in *Δ*. In der Frage selbst haben wir zunächst die Übers.-Varr. *παραβαίνειν* mit dem Akk. bei Mt, *οὐ περιπατεῖν* mit *κατά* und Akk. bei Mc. In Parallele zu den marcinischen Worten *ἀλλὰ κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον* lesen wir bei Mt *οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας, ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν.* Mc hat schon vorher den Begriff *κοινός* durch *ἄνιπτος* erläutert, so kann er ihn jetzt als bekannt voraussetzen, offenbar gebraucht er ihn als entsprechende Übers. eines aramäischen Wortes. Mithin wird s e i n e Formulierung der aramäischen näher stehen als diejenige des Mt. Sofern dann aber der erste Evangelist den Ausdruck: mit profanen Händen essen, u m s c h r e i b t, wird man annehmen dürfen, dass auch e r k e i n e g e b o r e n e n J u d e n a l s L e s e r v o r a u s s e t z t. Würde er also d i e E i n s c h a l t u n g d e s M c V. 3 und 4 s c h o n g e k a n n t h a b e n, er hätte keinen Grund gehabt, sie auszulassen.

Jesus antwortet bei Mt zunächst mit einer Gegenfrage, um ihnen den sittlichen Unwert der Überlieferung vor Augen zu führen, auf die sie sich berufen: „Warum übertretet (auch) ihr das Gebot Gottes um eurer Überlieferung willen?" Und er weist dann auf das vierte Gebot Exod. 20, 12 und die weitere Stelle Exod. 21, 17 hin, nach welcher auf Schmähung der Eltern Todesstrafe steht. So hat Gott geboten, „ihr aber sprechet: wer immer zum Vater oder zur Mutter sagt: Tempel-

gabe soll das alles sein, was du von mir zur Nutzniessung bekommen hast, der braucht seinen Vater und seine Mutter[1]) nicht zu unterstützen."[2]) Diese Übersetzung setzt für den zweiten Relativsatz die Lesart ὠφελήθης statt der gewöhnlichen Akzentuierung ὠφεληθῇς voraus. Auch Blass zieht die indikativische Lesart vor, möchte sie allerdings im Sinne des Irrealis fassen: was immer du von mir bekommen würdest, resp. bekommen hättest. Vgl. seinen Aufsatz: Textkritische Bemerkungen zu Markus, in den Beiträgen zur Förderung christl. Theologie III, 3 S. 63. Diese Deutung ist möglich, mindestens ebenso aber auch die oben vertretene: was immer du von mir bekommen hast. ἐάν mit dem Ind. im Relativsatze ist dann hier ebenso gebraucht, wie in Mc 6, 56. Für den Mc-Text verdient diese Auffassung sogar, wie wir sehen werden, entschieden den Vorzug. — Hiernach entbindet also die pharisäische Moral den Sohn, der bisher seine Eltern unterstützt hat, resp. sie zu unterstützen gedenkt, von dieser Pflicht, wenn er die entsprechenden Mittel dem Tempelschatze zur Verfügung stellt. So sprechet ihr „und habt (damit) das Gesetz[3]) Gottes um eurer Überlieferung willen seiner Autorität beraubt." Am Abschluss der Beweisführung wird hier also der Gedanke von V. 3 noch einmal wiederholt und damit von neuem eingeschärft, dass der pharisäischen Überlieferung ein sehr prekärer ethischer Wert innewohnen muss, wenn sie die ihr Folgenden zu derartigen Gesetzesübertretungen veranlasst.

Nachdem Jesus ihnen diese aufgewiesen hat, nennt er sie Heuchler, wegen ihres gesetzlich-ungesetzlichen Wesens, und bezieht auf sie das Wort der Weissagung Jes. 29, 13, das von

1) Die Worte ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ fehlen in ℵ B D syr[cu], also in vier wichtigen Texteszeugen. Trotzdem sind sie hier kaum entbehrlich und werden wegen des Homoioteleuton -τέρα αὐτοῦ nach den vorangehenden Worten τὸν πατέρα αὐτοῦ aus Versehen ausgelassen worden sein.

2) οὐ μὴ τιμήσει κτλ. Über die in obiger Übers. sich ausprägende Bedeutung des Fut. s. Blass § 64, 5, zu τιμᾶν im Sinne von „unterstützen" verweist Holtzmann z. d. St. auf 1. Tim. 5, 3. 17.

3) τὸν νόμον τοῦ θεοῦ wird hier wohl zu lesen sein mit ℵ* und c[b] C T[c] und einzelnen Minuskeln der Ferrargruppe. Von den beiden andern Lesarten τὴν ἐντολήν und τὸν λόγον statt τὸν νόμον ist die erstere aus V. 3, die zweite aus der Parall. bei Mc (7, 13) hineingekommen.

dem Lippendienste „dieses Volkes“ redet, das mit der Lehre von Menschensatzungen Gott zu ehren sucht. Mit einer kleinen Verkürzung im Anfang und Anklängen an den LXX-Text wird dieses Zitat hier angeführt. Mit den „Menschensatzungen“ ist deutlich auf die vorhin in ihrem wahren Wesen gekennzeichnete *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* angespielt.

Bei Mc finden wir gleich vorweggenommen, was bei Mt erst den Abschluss der soeben besprochenen Deduktion Jesu bildet: den Hinweis auf die Jesajastelle. In den sie einleitenden Worten haben wir eine Übers.-Var. in der Anrede. Mt liest *ὑποκριταί*, während Mc das Wort zu *ὑμῶν* konstruiert: *καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν*. Die davon folgende Zitationsformel lautet bei Mt, auf *Ἡσαΐας* bezüglich, *λέγων*, bei Mc in D zwar nur *καὶ εἶπεν*, sonst *ὡς γέγραπται, ὅτι*. In der Schriftstelle selbst lesen D^{gr} a b c *ἀγαπᾷ* statt des gewöhnlichen *τιμᾷ*, letzteres kann aber aus der Mt-Parallele in den Text gekommen sein, wird also schwerlich den Vorzug verdienen; aeth kombiniert beide Lesarten. In der Schilderung der Herzensferne des Volkes wird gewöhnlich in beiden Evangelien *ἀπέχει* hinter *πόρρω* gelesen, D hat bei Mt *ἐστίν*, bei Mc *ἀφέστηκεν*. Wir haben also in dem Zitat selbst, bei den verschiedenen Evangelien, mehrere Übers.-Varr. Aber auch wenn dieselben nicht vorhanden wären, würde kein Grund zu der Annahme zwingen, dass hier der eine Evangelist den griechischen Text des andern benutzt hätte. Vielmehr würden sich die Übereinstimmungen durch beiderseitige Bezugnahme der Evangelisten auf den LXX-Text, den vielleicht schon der Verf. von U_1 benutzt hat, vollauf erklären.

Nun erwartete man, dass im folgenden V. 8 die Begründung der schweren Anklage auf Menschenlehre und Lippendienst folgen sollte. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr wird der Vorwurf selbst nur noch einmal präzisiert: indem ihr das Gebot Gottes fahren lässt, haltet ihr die Überlieferung der Menschen fest. In V. 9 nimmt dann die Darstellung sozusagen einen neuen Anlauf, indem die weiteren Worte Jesu durch ein *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* besonders eingeleitet werden, und der Evangelist nunmehr den Passus bringt, den wir bei Mt im Anfang der Rede Jesu lesen. Der Frageform mit *διὰ τί* dort entspricht

hier eine durch das ironisierende καλῶς eingeleitete thetische Darstellung. Übers.-Varr.: παραβαίνετε Mt, ἀθετεῖτε Mc,[1]) διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν Mt, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε Mc. Dann wird zur Begründung auf die beiden Exod.-Stellen hingewiesen, welche die Pharisäer ausser acht lassen. Es fällt auf, dass in dieser Darstellung V. 9 unmittelbar hinter V. 8 mit wenig anderen Worten das gleiche besagt wie dieser, der selber nur die Präzisierung der vorangehenden, in dem Jesajazitat enthaltenen Anklage enthielt! Man wird urteilen dürfen, dass ein zum ersten Male konzipierender Schriftsteller schwerlich V. 6 f. 8 und 9 hinter einander geschrieben und dann erst in V. 10 den Beweis für das vorher in so ermüdender Breite Behauptete gebracht hätte. Verständlicher wird die Darstellung, wenn hier eine Verschiebung ursprünglich andersartig geordneter Lagerungen stattgefunden hat.

In der Anführung des vierten Gebotes V. 10 ist das zweimalige σοῦ Zusatz im Vergleich zu dem Zitate bei Mt.[2]) Wie bei Mt, wird auch hier die Übertretung des Gottesgebotes der Liebe zu den Eltern durch den Hinweis auf die pharisäische Praxis bezüglich der Beisteuern zum Tempelschatze nachgewiesen. Mc nennt hier noch den aramäischen Ausdruck für die Tempelgabe: κορβᾶν und fügt erklärend ὅ ἐστιν δῶρον hinzu. Wenn er selber eine schriftliche aramäische Quelle übersetzte und bearbeitete, lag es ihm nicht ferne, an geeigneten Stellen, an denen er die Aufmerksamkeit seiner Leser besonders erregen wollte, einzelne aramäische Worte mit einfliessen zu lassen,[3]) die er dann natürlich griechisch übersetzen musste, vgl. 5, 41; 7, 34; 14, 36. Bei Mt fehlen in den Parallelen 9, 25; 15, 30; 26, 39 die entsprechenden aramäischen Ausdrücke. Er übersetzt direkt. Würde er unseren griechischen Mc vor sich ge-

1) Die LXX gibt ein und dasselbe hebr. Wort (מעל) sowohl durch ἀθετεῖν 1 Chron. 2, 7 als auch durch παραβαίνειν Lev 26, 40 wieder, vgl. Resch, Ausserkanonische Paralleltexte z. d. Evv. I S. 165.

2) Eine ähnliche Differenz der Ausdrucksweise finden wir Mt 19, 5, Mc 10, 7.

3) Auch nach Pfleiderer, das Urchristentum I ² S. 400 erklärt sich das mehrfache Vorkommen aramäischer Worte in diesem Evangelium am einfachsten unter Voraussetzung einer aramäischen Quelle.

habt haben, so wäre sehr auffällig, das er die Wiedergabe der betr. aramäischen Worte vermieden hätte, da er selbst an andern Stellen solche anführt, und zwar 27, 6 auch *κορβανᾶς*, 5, 22 *ῥαχά*, 10, 25; 12, 24. 27 *Βεελζεβούλ*, 23, 7 f.; 26, 25. 49 *ῥαββεί*. Während nun bei Mt die entsprechende Periode stilistisch durchaus übersichtlich ist: *ὑμεῖς λέγετε· ὃς ἂν εἴπῃ . . ., οὐ μὴ τιμήσει κτλ.*, kann man das von dem Mc-Texte nicht in gleicher Weise sagen. Dem matthäischen *ὃς ἂν εἴπῃ* entspricht hier der Vordersatz einer hypothetischen Periode *ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος κτλ.*, aber wir vermissen den Nachsatz und müssen ihn ergänzen. Denn in V. 12 kann derselbe nicht gefunden werden, vielmehr dürfte dieser den Nachsatz zu den Anfangsworten des vorangehenden Verses: *ὑμεῖς δὲ λέγετε* enthalten. Dieser Satz kann nämlich seinem logischen Werte nach als Vordersatz einer konditionalen Periode betrachtet werden, vgl. Röm. 13, 3. 1 Cor. 7, 18. 21. Also: wenn ihr aber sprechet: „So jemand zu seinem Vater oder seiner Mutter sagt: Korban, d. h. Gabe ist alles, was du von mir bekommen hast, (so hat er recht getan)“, so lasset ihr ihn für seinen Vater und seine Mutter nichts mehr tun.[1]) Die eingeklammerten Worte geben an, wie etwa der erste, fehlende Nachsatz ergänzt werden müsste. *ποιεῖν* mit dem Dativ bei Mc V. 12 ist dem Sinne nach synonym mit dem *τιμᾶν* mit dem Akk. bei Mt V. 5. Sie bedeuten beide: für jemanden etwas tun, ihn unterstützen, vgl. oben S. 291 Anm. 2. Statt: so braucht er seinen Vater u. s. w. nicht zu unterstützen (U_1 und Mt) hat U_2 resp. Mc geschrieben: so lasst ihr ihn nicht mehr seinen Vater u. s. w. unterstützen, und dadurch den Zusammenhang der Sätze etwas in Unordnung gebracht. Das *οὐκέτι* bei Mc zeigt übrigens deutlich, dass vorher *ὠφελήθης* zu akzentuieren und auf die bisherigen Unterstützungen zu beziehen ist, die den Eltern seitens ihres Sohnes zuteil geworden sind.

Während nun der erste Evangelist mit einem selbstständigen Satze V. 6: *καὶ ἠκυρώσατε* fortfährt, lesen wir bei Mc V. 13 als Übers.-Var. ein an das vorangehende *ἀφίετε* angegliedertes Partizip *ἀκυροῦντες*. Als Objekt setzt er dazu nicht

---

1) So erledigt sich der Anstoss, den Wellhausen z. d. St. an dem *λέγετε* nahm, und der ihn zu der sehr gewaltsamen Streichung des Wortes veranlasste.

τὸν νόμον τοῦ θεοῦ wie Mt, sondern *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Diese Änderung ist bedeutsam für den paulinischen gesetzesfreien Standtpunkt des zweiten Evangelisten.[1]) Da für ihn zum Wesen des Evangeliums wohl auch die Befreiung vom mosaischen Gesetze gehörte, fand er offenbar den Vorwurf, den Jesus den Pharisäern macht, sie hätten das Gesetz seiner Autorität beraubt, missverständlich und schrieb daher statt: Gottes Gesetz: Gottes Wort.

Des weiteren entspricht den matthäischen Worten *διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν* bei Mc als Übers.-Var. dativische Ausdrucksweise: *τῇ παραδόσει ὑμῶν.* Zur volleren Abrundung des Satzes ist noch *ᾗ παρεδώκατε* zugesetzt, ja, in D, einzelnen it codd und am Rande der Philoxeniana lesen wir vor dem Relativum noch *τῇ μωρᾷ.*[2]) Jesus begnügt sich nun aber bei Mc nicht damit, in dem aufgewiesenen Punkte den Pharisäern ihre Verletzung des Gotteswortes nachzuweisen, sondern fährt fort: und derartiges tut ihr vieles solches. Beachte die marcinische Plerophorie des Ausdrucks *παρόμοια τοιαῦτα.* Im folgenden erst geht nun der Herr auf den seinen Jüngern gemachten Vorwurf näher ein, indem er das allgemeine Gesetz aufstellt welches nach seiner Anschauung für die Verunreinigungen, gilt, nach welchem die Handlungsweise der Jünger keinen profanierenden Charakter trägt.

Auffällig ist es, dass Jesus die folgenden Worte nicht spricht, ohne die Menge herbeigerufen zu haben, die mithin doch wohl, wenn auch in gewisser Entfernung stehend, als Zeuge dieses Gespräches gedacht ist. Der folgende Maschal ist also speziell für das Volk bestimmt, was an Stellen wie Mt 13, 13. 34 u. Parall. erinnert. Die parabolische Lehrweise ist ja nach Auffassung der Evangelisten gerade die, welcher sich Jesus mit Vorliebe vor der grossen Menge bedient. Vor *τὸν ὄχλον* fügt Mc noch *πάντα,* oder nach anderer, wohl besserer Lesart *πάλιν,* aus dem jenes verschrieben sein dürfte, hinzu. Jeder der beiden Zusätze wäre für Mc charakteristisch.

---

1) Eventuell allerdings auch schon des Verfassers von U_2.

2) Wellhausen bemerkt zu diesem Epitheton: „Mir kommt es so vor, als ob es leichter gestrichen, als zugesetzt werden konnte.“ Doch lässt er in dubio, ob die beiden Worte ursprünglich sind.

Jesus fordert nun das Volk zunächst auf, zu hören und zu verstehn. Bei Mt lesen wir die Imperative im Präsens, bei Mc in Aoristform (Übers.-Varr.), bei letzterem ausserdem zu *ἀκούσατε* die Zusätze *μοῦ πάντες*. Diese Aufforderung entspricht wohl dem ursprünglichen Sinn, der nach U_1 mit der Parabelrede Jesu verknüpft ist, passt aber schlecht zur Verstockungstheorie unserer Evangelisten Mc 4, 12 und Parall. (vgl. S. 172 ff.).

Die folgende Erklärung Jesu besagt bei Mt dasselbe, wie bei Mc, lautet nur bei letzterem etwas umständlicher und feierlicher als bei diesem, der U_1 getreu wiedergeben dürfte, vgl. das Verhältnis von Mt 12, 31 zu Mc 3, 28 f. Es ist sehr erklärlich, dass dem dem Judenchristentum ferner als U_1 stehenden zweiten Evangelisten und vielleicht schon dem Verf. von U_2 dieser Satz Jesu besonders am Herzen lag, dass nicht, was in den Menschen hinein-, sondern, was aus ihm herauskommt, ihn verunreinigt. Enthielt dieser Ausspruch doch im letzten Grunde ein neues über den Mosaismus hinausweisendes Moralprinzip, dessen Wesen, wie es Haupt einmal treffend in der Schrift: Zum Verständnis des Apostolats im N. T. S. 17 formuliert hat, darin besteht, dass die Sünde ihr Prinzip nicht in den Dingen, sondern in der Person hat. Dem einfachen *οὐ* mit dem Artikel des Neutrums bei Mt entspricht bei Mc *οὐδέν ἐστιν ὅ*, dem *εἰςερχόμενον*, resp. (B) blossen *ἐρχόμενον* die Übers.-Var. *εἰςπορευόμενον*, aber mit der näheren Bestimmung *ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου*. Mit dem einfachen *κοινοῖ* korrespondiert die Umschreibung *δύναται κοινῶσαι*. Die auf *ἀλλά* folgenden Worte bei Mt *τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος* haben kein besonderes Prädikat, sofern Blass mit der Streichung der gewöhnlich gelesenen Worte *τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* im Rechte ist. Sie fehlen in 1 124, bei Clemens, Origenes u. a. Kirchenvätern. Im Mc-Texte lesen wir jedenfalls an der entsprechenden Stelle *ἐστὶν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον*. Wir sehen, wie in der Tat die Ausdrucksweise bei Mc umständlicher und feierlicher ist als bei Mt. In einem Punkte lautet sie allerdings unbestimmter als im ersten Evangelium. Es ist bei Mc von dem die Rede, was in den Menschen ein- und von ihm ausgeht, bei Mt von dem, was zum Munde ein- und von ihm

ausgeht. Wie diese Differenz zu beurteilen sein dürfte, werden wir erst an späterer Stelle bei Besprechung von Mt V. 18 Mc V. 20 sehen können. A D Verss. u. a. fügen bei Mc noch die Worte hinzu: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω. Selbst wenn sie Glosse sein sollten, passen sie doch recht gut zu dem Tenor des vorangehenden Ausspruchs Jesu.

Die folgenden Worte V. 12—14 sind wohl als Einschub des ersten Evangelisten zu betrachten. Denn wenn in V. 15 Petrus zu Jesus spricht: deute uns die παραβολή, so denkt man zunächst an die bildliche Redewendung im unmittelbar vorangehenden Verse, nach welcher Blinde, falls sie Blinden den Weg weisen wollen, samt ihnen in die Grube fallen. An der Stelle Lc 6, 39, an welcher dieser Ausspruch in ähnlicher Form, wenn auch in ganz anderem Zusammenhange auftaucht, führt er direkt den Namen παραβολή. Hinterher merkt man aber, dass Petrus nicht auf V. 14, sondern V. 11 bezug nimmt, auf den Ausspruch von dem, was vom Munde aus-, und dem, was in ihn hineingeht. Wir werden mithin in V. 12—14 einen Einschub des ersten Evangelisten in den Zusammenhang von U_1 aus einer anderweitigen Überlieferung erblicken können.

Auch dass in V. 15 im Namen der Jünger Petrus das Wort ergreift (φράσον ἡμῖν), hat in U_1 eventuell noch nicht gestanden, vielmehr dürfte hier wie bei Mc nur von den Jüngern im allgemeinen die Rede gewesen sein, die sich nach dem Sinn des Maschal[1]) von dem, was vom Munde aus- und in ihn eingeht, erkundigen. Aber die direkte Form der Rede bei Mt wird der Quelle näher stehn, als die indirekte bei Mc. Auf Rechnung des zweiten Evangelisten dürfte es auch erst kommen, dass die Jünger sich mit ihrer Bitte um Aufklärung erst an Jesus wenden, nachdem dieser von der Menge fort in das Haus gegangen ist. Auch 9, 28 und 10, 10 ist in dieser Weise räumlich zwischen der Unterweisung der Jünger und dem Gespräche Jesu mit anderen unterschieden. Es liegt hier vielleicht dasselbe Bedürfnis sinnlicher Anschauung vor, wie bei der Darstellung einzelner Wunderheilungen durch äussere Me-

1) In demselben tritt übrigens das Bildhafte stark zurück gegenüber dem nicht ohne weiteres Verständlichen. Vgl. Wellhausen z. d. St.

dien (vgl. S. 254). In Anbetracht des steten Andrangs des Volkes zu Jesus kann sich der Evangelist eine Belehrung der Jünger *allein* fast nicht anders als in geschlossenem Raume vor sich gehend ausmalen. An unserer Stelle kommt wohl speziell noch der Gedanke zur Geltung, dass die *Auflösung* der Parabel nur vor dem Jüngerkreise gegeben wird, vgl. 4, 34ᵇ, in strenger Scheidung von der grossen Masse, die durch das Bild- und Rätselhafte der Gleichnisrede in ihrer *Ablehnung* der Reichsgottespredigt nur *bestärkt* werden soll.

Jesus spricht seine Verwunderung darüber aus, dass die Seinen den Sinn seines Ausspruchs nicht verstanden haben: *ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;* Seid jetzt noch auch ihr unverständig? V. 16. Dem *ἀκμήν* entspricht, vielleicht als Steigerung, bei Mc *οὕτως*. Im folgenden korrespondiert mit den matthäischen Worten *πᾶν τὸ εἰςπορευόμενον εἰς τὸ στόμα* bei Mc V. 18 wieder *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰςπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον*, entsprechend den betr. Ausdrücken in Mt V. 11 Mc V. 15. Bei Mt folgt dann sogleich der Passus *εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται*. Derselbe hat auch im Mc-Texte seine Parall., aber erst V. 19ᵇ. Übers.-Varr.: *εἰςπορεύεται* statt *χωρεῖ* und *ἐκπορεύεται* statt *ἐκβάλλεται*. Vielleicht ist auch bei Mc mit D *τὸν ὀχετόν*[1]) statt *τὸν ἀφεδρῶνα*, wie jedenfalls Mt schreibt, zu lesen. Zwischenein finden wir noch eine erläuternde Erweiterung. Alles, was von aussen her in den Menschen hineinkommt, „ist nicht imstande, ihn zu verunreinigen, denn es kommt nicht in sein Herz hinein, sondern usw.“ Durch diesen Einschub bei Mc ist nun allerdings die Pointe des Gedankens etwas verschoben. Nach *Mc* übt das von aussen in den Menschen Kommende keine verunreinigende Wirkung aus, weil es sein Herz nicht berührt, also der Quell seines sittlichen Lebens nicht verunreinigt wird, nach *Mt*, weil es den Körper bald wieder verlässt. Die Dialektik der matthäischen Form des Aussdrucks liegt darin, dass nur das auf den Menschen verunreinigend wirkt, *was an ihm haften*

1) *ὀχετός* könnte sowohl Darmkanal wie Abtritt bezeichnen, *ἀφεδρών* dagegen *schlechterdings* nur das letztere (gegen *Wellhausen* z. d. St, der übrigens beide Worte falsch akzentuiert). Das Wort *ἀφεδρών* hängt mit *ἀφεδρεύειν*, abseits sitzen, zusammen.

bleibt. Die Speisen, die der Mund dem Körper zuführt, werden von diesem wieder abgestossen, können ihn mithin nicht verunreinigen. Dieser Gedanke fehlt ja auch bei Mc nicht, tritt aber bei ihm zunächst jedenfalls hinter dem anderen zurück, dass, was von aussen in den Menschen eingeht, aus dem Grunde ihn nicht verunreinigt, weil es sein Herz nicht berührt.[1]) Möglicherweise ist jene Vorstellung aber hinterher noch in dem merkwürdigen Zusatz am Schlusse des Verses *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* in drastischer Weise zum Ausdruck gekommen. Die Worte werden ja verschieden gedeutet. Man hat in ihnen eine aus Versehen in den Text gekommene Randbemerkung eines Abschreibers erblickt, der hier notiert, dass Jesus alle Speisen für rein erklärt. *καθαρίζειν* würde hier dann in demselben Sinne gebraucht sein wie Act 10, 15; 11, 9; insbesondere die indikativische Lesart *καθαρίζει* statt des Partiz. in D[gr], go und syr[sin] spricht stark für diese Auffassung. Man könnte die Worte aber auch in der nämlichen Weise deuten und doch als ursprünglichen Bestandteil des Textes verstehn. Dann hört die Rede Jesu bei *ἐκπορεύεται* auf, und das Partizipium *καθαρίζων* — die indikativische Lesart käme in diesem Falle nicht in betracht — bezieht sich zurück auf das allerdings recht weit zurückstehende *λέγει* im Anfange des Verses 18. Jesus sprach zu ihnen: .... indem er alle Speisen für rein erklärte. Zu gunsten dieser Verbindung könnte man darauf hinweisen, dass im folgenden Verse 20 die auf diese Weise unterbrochene Rede Jesu durch ein *ἔλεγεν δέ* von neuem aufgenommen wird. — Schliesslich könnte man aber auch als den *καθαρίζων* nach dem Vorangehenden den Abtritt denken und dann das Verbum am besten wie in Mt 8, 3 in dem Sinne: reinigend fortbringen deuten. Es macht sprachlich keine Schwierigkeiten, den lose angefügten Nominativ *καθαρίζων* auf den Akkusativ *τὸν ἀφεδρῶνα* zurückzubeziehen.[2]) Das Wahrscheinlichste ist mir aber doch, dass die Worte ursprünglich eine Randbemerkung gebildet haben, und zwar in der Form *καθα-*

1) Würde es also auch vom Körper nicht wieder abgestossen werden, so würde es doch nicht verunreinigend wirken.

2) Vgl. „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“ S. 141 Anm., wo ich die analogen Fälle aus dem N. T. zusammengestellt habe.

ῥίζει πάντα τὰ βρώματα. Die spätere Umwandelung des Verbum finitum in ein Partiz. ist viel verständlicher, als es der umgekehrte Vorgang wäre.

Bei Mt wird nun V. 18 der Beweis geführt, weshalb dasjenige, was aus dem Munde herauskommt, in der Tat den Menschen verunreinigt. Es entspricht nämlich in der Regel nicht einer zufälligen vorübergehenden Regung des Menschen, sondern seinem innersten Wesen, es kommt aus dem Herzen. Und nun wird V. 19 aufgezählt, was alles aus dem Herzen kommt: böse Gedanken, Morde, Ehebrüche, Hurereien, Diebstähle, falsche Zeugnisse, Lästerreden.

Bei Mc fehlt naturgemäss eine genaue Parallele zu dem Satze: was aus dem Munde kommt, kommt aus dem Herzen. Denn hier ist bisher ja nur ganz allgemein von dem die Rede gewesen, was aus dem Menschen herauskommt. Es heisst hier nun aber V. 20 nur: was aus dem Menschen herauskommt, macht den Menschen gemein. Das ist weiter nichts als eine wiederholte Einschärfung der bereits V. 15[b] aufgestellten ethischen Maxime. Es darf uns daher nicht verwundern, wenn D[gr] und F in unserem Verse die einleitenden Worte in der Form *ἔλεγον δέ*, ich sagte aber, und nicht, wie es gewöhnlich geschieht und wohl auch ursprünglich ist, in der Form *ἔλεγεν δέ* überliefern. Erst in V. 21 ist von dem Herzen, als dem Ausgangspunkt all der bösen Gedanken und Taten, die Rede. Wir werden auch hier urteilen können, dass bei Mt uns ein älterer Text vorliegt, an dem man aber Anstoss nahm, und den man daher änderte. Wenn von dem die Rede ist, was aus dem Munde ausgeht und letztlich aus dem Herzen kommt, so passt das nur auf Worte. Es sind aber im folgenden neben *ψευδομαρτυρίαι* und *βλασφημίαι* als aus dem Herzen kommend auch Gedanken und Taten aufgezählt. Deshalb ist vielleicht, schon in U_2, jedenfalls aber bei Mc die ganze *παραβολή* und ihre Auslegung von vorne herein darauf angelegt, dass nur ganz allgemein von dem die Rede ist, was aus dem Menschen herauskommt. So könnten auch die Taten der Menschen bequem darunter befasst werden, weniger leicht allerdings die bösen *διαλογισμοί*, doch ist wohl angenommen, dass sie sich zu Worten und Taten verdichten. — Nur nebenher ist bei Mc V. 21 als

Ausgangspunkt der bösen Gedanken usw. das Herz erwähnt. Denn die Worte *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων* nehmen hier nur die Wendung *ἐκ τοῦ ἀνθρώπου* im vorangehenden Verse wieder auf.

Was nun die Aufzählung der aus dem Herzen kommenden Dinge anlangt, so haben wir zunächst die Übers.-Varr.: *διαλογισμοὶ πονηροί* Mt und *οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί* Mc. Es folgen dann bei Mt Vergehungen gegen das fünfte bis achte Gebot. Zweimal ist neben der im Dekalog verbotenen Sünde eine ähnliche allgemeineren Charakters aufgeführt: neben *μοιχαῖαι πορνεῖαι*, neben *ψευδομαρτυρίαι βλασφημίαι*. Im zweiten Evangelium finden wir diesen Sündenkatalog mannigfach erweitert. Dass sich Jesus in der Aufzählung einzelner Übertretungen an den Dekalog im wesentlichen gehalten hat, wird hier nicht deutlich, ist vielleicht auch geradezu von Mc resp. schon dem Verf. von U_2 übersehen worden. Es fehlt die *ψευδομαρτυρία*, nur *βλασφημία* ist genannt, und die übrigen im Dekalog erwähnten Sünden erscheinen in veränderter Reihenfolge und unter zahlreichen anderen Verfehlungen. Im einzelnen schwankt freilich in den Handschriften die Reihenfolge in der Aufzählung mehrfach, desgl. singularische und pluralische Ausdrucksweise, auch zeigt z. B. cod. D, zumal im griechischen Texte, manche Eigentümlichkeiten (u. a. *κλέμματα* statt *κλοπαί*). Bei Mt nicht vertreten sind in der marcinischen Darstellung: Habsucht, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Scheelsucht, Übermut, Unverstand. Die Erweiterung zählt also — offenbar in pädagogischem Interesse an den heidenchristlichen Lesern — hier noch etwa einmal soviel Sünden auf, als der älteste Text.

„Das ist's, was den Menschen verunreinigt", bemerkt nun Mt, ähnlich, in etwas breiterer Form, Mc: alles dieses Böse kommt von innen heraus und verunreinigt den Menschen. Mt fügt dann zur Verdeutlichung die in seiner Quelle wohl noch nicht enthaltenen Worte zu: aber mit ungewaschenen Händen zu essen, verunreinigt den Menschen nicht.

Jesus und die Chananäerin.

Mt 15, 21—28. Mc 7, 24—30.

Der Eindruck, den das vorangehende Streitgespräch über Rein und Unrein auf die Pharisäer ausübt, wird direkt nicht geschildert. Wir können uns von demselben jedoch ein ungefähres Bild auf Grund der nun folgenden Notiz machen, nach welcher sich Jesus von dem Westgestade des galiläischen Sees, an dem er sich bisher aufgehalten, weit zurückzieht bis nach der phönizischen Küste zu. Seine Antwort auf die Vorhaltung der Pharisäer und Schriftgelehrten muss also deren Erbitterung gegen ihn aufs höchste gesteigert haben, so dass er sich gezwungen sah, falls er nicht schon jetzt seiner Freiheit beraubt werden wollte, sich weit von ihnen zurückzuziehen. Mehrfache Übers.-Varr.: *ἀναστάς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου κτλ.* Mc, *ἐξελθὼν ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου κτλ.* Mt. Was die Differenz *ἀναστάς* und *ἐξελθών* anlangt, so ist 1, 29 gerade bei Mc *ἐξελθεῖν* gebraucht, während die Parall. Lc 4, 38 *ἀναστῆναι* setzt. *ἀναχωρεῖν* bei Mt und *ἀπελθεῖν* bei Mc entsprechen sich auch im Anfang der Geschichte von der Speisung der 5000, Mt 14, 13, Mc 6, 32.

Als Ziel des Rückzuges erscheint bei Mt das Gebiet von Tyrus und Sidon, nach ℵ A B u. a. auch bei Mc. Doch werden hier die Worte *καὶ Σιδῶνος* gegen die Autorität dieser Zeugen auf Grund von D L Δ 28 2^{pe} a b ff^2 i n r syr^{sin} und Or zu streichen sein. Im ersten Evangelium machen sie daher den Eindruck eines Zusatzes seitens des Evangelisten, der in U_1 noch nicht gestanden hat. Nun wird aber Sidon auch von Mc nach Schluss der vorliegenden Geschichte V. 31 erwähnt: nachdem Jesus das tyrische Gebiet verlassen hat, zieht er durch Sidon nach dem galiläischen See. Ich halte es daher für möglich, dass Mc resp. schon der Verf. von U_2 an unserer Stelle Sidon neben Tyrus erwähnt gefunden hat. Er hat sich dann, da die Bestimmung in das Gebiet von Tyrus und Sidon als Reiseziel eine sehr weite ist, den Weg Jesu genauer so vorgestellt, dass Jesus zunächst in das tyrische Land kommt, und nachdem er dort die Begegnung mit der Heidin, deren Kind er heilt, gehabt hat, durch Sidon weiter zieht.

Die folgenden Sätze des Mc sind wiederum Zusätze. Jesus geht in ein Haus, will niemanden sehen und kann doch nicht verborgen bleiben, sondern, — und nun wird die Syrophönizierin eingeführt. Dass er sich hier vor jedermann verschliesst, wird noch deutlicher, als es bereits im ältesten Berichte der Fall war, zum Ausdruck bringen sollen, dass er sich auf der Flucht vor seinen Feinden befindet. Für Mc sehr charakteristisch ist die Wendung *καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν*. Auch hier, fern von Galiläa, zeigt sich die grosse Anziehung, die er auf die Leute ausübt, so sehr er auch bemüht ist, Aufsehen zu vermeiden. Seine Ankunft spricht sich schnell herum; *ἀκούσασα περὶ αὐτοῦ*,[1]) wie Mc motivierend noch zufügt, kommt das Weib zu ihm. Während Mt durch sein beliebtes *καὶ ἰδού* die hilfesuchende Frau einführt, lesen wir bei Mc das bei ihm nicht minder beliebte *εὐθύς*. Die Bezeichnung derselben nach ihrem Volkstum, die in U_1 wohl hier gleich erfolgte (vgl. Mt *γυνὴ Χαναναία*) ist bei Mc vorläufig fortgelassen, er berichtet hinterher V. 26 in einem besonderen Satze ausführlich über ihre Herkunft. Dagegen ist hier sogleich in einem von *γυνή* abhängigen Relativsatze im voraus auf ihre Tochter und deren Besessenheit hingewiesen, über welche wir bei Mt erst in der Anrede der Frau an Jesus etwas erfahren (Übers.-Varr.: Mt *ἡ θυγάτηρ*, Mc *τὸ θυγάτριον*, Mc *ἔχειν πνεῦμα ἀκάθαρτον*, Mt *δαιμονίζεσθαι*).

Entsprechend der Darstellung von dem Aufenthalte Jesu in einem Hause V. 24 heisst es dann von dem Weibe: sie kam hinein. Diesem *εἰςελθοῦσα* entspricht merkwürdigerweise bei Mt ein *ἐξελθοῦσα*. Es erhält seine logische Beziehung durch die vorangehenden Worte *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων*. Die Vorstellung ist dann die, dass Jesus das eigentlich phönizische Gebiet noch nicht betreten hat. *εἰς* bei *ἀνεχώρησεν* im vorhergehenden Verse drückt also nur die Richtung seines Rückzuges aus. Sofern Mt hier U_1 getreu wiedergeben dürfte, vermeidet es Jesus nach dieser alten Darstellung auch hier, eigentlich heidnisches Gebiet zu betreten. Seine mannigfachen Fahrten

1) Vgl. den ganz ähnlichen marcinischen Zusatz 5, 27 *ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* (B. Weiss).

nach dem Ostufer des galiläischen Meeres werden dabei nicht als Ausnahmen gedacht sein, mögen an demselben auch zahlreiche Heiden gewohnt haben, worauf z. B. die (freilich fern von Jesus weidende) Schweineherde im Gadarenerlande Mt 8, 30 deutet. Aber schon U_2 wird die Dämonenheilung auf dem dortigen Gebiet als im Heidenlande vollzogen sich vorgestellt haben. Denn diesem Geheilten gestattet es Jesus, von dem an ihm geschehenen Wunder zu sprechen. S. näheres zu Mc 5, 19 S. 218. Und an unserer Stelle betritt Jesus nach Mc das tyrische Gebiet selbst. V. 21 macht er dann eine weite Reise durch Heidenland.

Bei Mt heisst es weiter: sie rief und sprach: Herr, Sohn Davids! Meine Tochter leidet unter einem Dämon, *κακῶς δαιμονίζεται*. Bei Mc fehlt die direkte Anrede, nach welcher die Frau Jesum als Messias begrüsst. Wir haben hier indirekte Ausdruckweise. Es heisst nur: sie bat ihn, er möchte den Dämon aus ihrer Tochter austreiben, V. 26[b]. Aber auch hier bezeugt sie ihm ihre Ehrerbietung: *προςέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* V. 25[b], wozu wir bei Mt erst später eine direkte Parall. finden. Es ist sehr möglich, dass der erste Evangelist die Worte der Frau in seiner Quelle U_1 gefunden hat, wie er sie bringt. Die messianische Anrede liegt nicht ausserhalb des Bereiches der Wahrscheinlichkeit (s. das Nähere zu Mc 8, 29), sie ist dann bei der Umwandlung der direkten Rede in die indirekte naturgemäss fortgefallen. Zwischenein hat nun Mc noch auf die Herkunft der Frau hingewiesen: sie war eine Heidin, bemerkt er für seine heidenchristlichen Leser ausdrücklich — denn so werden, wenn wir an den paulinischen Sprachgebrauch von *Ἕλληνες* denken, *Ἑλληνίς* am besten wiedergeben können —, Syrophönizierin ihrer Abstammung nach. *Συροφοινίκισσα* entspricht in freier Wiedergabe dem *Χαναναία* des Mt. Eine ganz wörtliche Übersetzung, wie sie der erste Evangelist bringt, hat Mc wohl als für seine Leser nicht recht verständlich erachtet.

Im folgenden variiert nun die Darstellung noch erheblicher. Bei Mc erhält die Frau sogleich Antwort auf ihre an Jesus gerichtete Bitte, wenn auch zunächst eine abweisende. Bei Mt zeigt sich Jesus härter. Er nimmt, obwohl sie ihn

nach ihrer Anrede als Messias, als den Davidssohn κατ᾽ ἐξοχήν erkennt, zunächst überhaupt keine Notiz von ihr, οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. — Er hat es nach seiner festen Überzeugung nur mit Juden, nicht mit Heiden zu tun. Da bitten ihn die Jünger, er solle sie doch abfertigen, denn sie schreie ihnen nach. Aber auch jetzt weigert sich Jesus noch, ihr irgend eine Antwort zu erteilen, indem er den Seinen kategorisch erklärt: ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Erst nachdem die Frau vor ihm niederfällt (προςεκύνει, Übers.-Var. zu προςέπεσεν bei Mc) und von neuem ihn anfleht, spricht er zu ihr. — Mt wird auch hier seine Quelle getreu reproduzieren. Die spätere, heidenfreundlichere Auffassung hat es sich nicht denken können, dass Jesus dem dringenden Flehen der schwergeprüften Mutter anfangs überhaupt keine Beachtung geschenkt und sich auch auf die Intervention der Jünger hin nicht entschlossen haben sollte, ihr eine Antwort zu erteilen. Daher die Verkürzung des Berichtes, wie wir sie bei Mc lesen, nach welcher Jesus sogleich der Frau antwortet. Bei dieser Verkürzung ist auch die prinzipielle Erklärung Jesu: Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt, weggefallen. Sie passte nicht mehr zu dem Bilde, das sich die spätere heidenfreundliche Anschauung von ihm machte.

Die ersten Worte, die Jesus nach Mt zum Weibe spricht: es ist nicht angängig, das Brod der Kinder zu nehmen und den Hündchen vorzuwerfen, haben auch bei Mc ihre Parallele. οὐκ ἔστιν καλὸν bei Mc wird wohl als Übers.-Var. zu dem οὐκ ἔξεστιν zu betrachten sein, das bei Mt auf Grund von D, einzelnen it codd u. a. schon Tischendorf liest, und dem höchstens das blosse οὐκ ἔστιν (so Blass auf Grund von Euseb und Marcion) den Rang streitig machen könnte. Dieser Erklärung Jesu geht nun aber im zweiten Evangelium noch eine andere voraus: Lass zuerst die Kinder gesättigt werden. Dies πρῶτον zeigt deutlich die Auffassung, dass die Heilandsliebe Jesu zunächst den Juden und dann erst den Heiden zu gute kommen soll. Diese Worte bilden offenbar einen Zusatz des Mc resp. des Verf. von U_2, und zwar einen wenig glücklichen (vgl. u. a. Jülicher, die Gleichnisreden Jesu II S. 256). In der da-

maligen Situation wird dieser Ausspruch wohl schwerlich von Jesus getan worden sein. Eine vage Vertröstung der Frau auf eine spätere Zeit, da auch den Heiden geholfen werden sollte, wäre in diesem Augenblicke im Munde des Herrn doch wohl wenig taktvoll gewesen. Denn hier handelte es sich bei der schweren Krankheit der Tochter darum, dass Jesus, wenn er half, sogleich half. Ausserdem nimmt diese Bemerkung in gewisser Weise der Frau die spätere Pointe hinweg, nach welcher die Sättigung der Kinder doch die Sättigung der *κυνάρια* nicht auszuschliessen braucht.

Die Antwort des Weibes ist nun, wenigstens bei Mt, noch schlagfertiger, als man gewöhnlich annimmt. Sie enthält hier weniger eine Ergänzung zu den Worten Jesu, als eine Bestätigung derselben. *ναί, κύριε,* ja, Herr, es ist in der Tat unstatthaft, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden zu essen zu geben. Denn auch die Hunde kriegen ja so wie so zu essen, *καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει,* nämlich von den Brocken, die von den Tischen ihrer Herren fallen. Dieser offenbar auf U_1 zurückgehende Gedankenzusammenhang ist von Mc, eventuell auch schon dem Verf. von U_2, wohl nicht mehr verstanden worden. Einmal lesen wir hier das dem betonten matthäischen *ἐσθίει* als Übers.-Var. entsprechende *ἐσθίουσιν* nicht gleich hinter *τὰ κυνάρια,* und vor allem: hinter dem *ναί, κύριε* steht ein blosses *καί,* nicht *καὶ γάρ.* Dieses blosse *καί* kann nur im Sinne von: und doch gefasst werden. Hier gibt die Frau in der Tat nur eine Ergänzung zu den Worten Jesu. Anderseits aber finden wir hier ihre Aussage formell in eine engere Beziehung zu dem Ausspruche Jesu gesetzt, sofern hier, seinen Worten von dem Brote der Kinder entsprechend, von den *ψιχία τῶν παιδίων* die Rede ist, während Mt von den Brocken redet, die vom Tische der Herren der Hündchen fallen. Der in *τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης* enthaltene Gedanke ist bei Mc durch einen Zusatz zum Hauptverbum, *ὑποκάτω τῆς τραπέζης,* zum Ausdruck gebracht.

Finden wir schon hier einzelne Abweichungen im Wortlaut zwischen den beiden Evangelien, so treten diese noch stärker in der Antwort Jesu und der Schlussbemerkung der Berichterstatter hervor, wenn auch sachlich keine Differenzen

zu konstatieren sind. Bei Mt sagt Jesus: o Weib, dein Glaube ist gross, es geschehe dir, wie du willst; bei Mc: um dieses Wortes willen ziehe hin, herausgegangen ist aus deiner Tochter der Dämon. Und während Mt kurz noch mitteilt: und ihre Tochter ward von jener Stunde an geheilt, sehen wir es bei Mc weiter ausgemalt, wie das Weib nach hause kommt und das Kind, das wohl vorher tobsüchtig oder am grossen Veitstanz leidend gedacht ist, ruhig auf dem Bette liegend und den Dämon herausgegangen findet. — Besonders die Differenz in der Wiedergabe des letzten Ausspruches Jesu ist hier auffällig. Vielleicht hat einer der Berichterstatter in seiner Quelle den Schluss nur verstümmelt vorgefunden und sich infolge dessen genötigt gesehen, ihn in seiner Weise zu ergänzen. — Ein Gebot Jesu, über das Wunder zu schweigen, fehlt hier nicht nur bei Mt, sondern auch bei Mc. Das fällt bei Mt nicht auf und wird sich bei Mc so erklären, dass sich Jesus hier nicht auf jüdischem, sondern heidnischem Boden befindet, vgl. 5, 19, S. 218 f.

Heilungen am See Genezaret.

Mt 15, 29—31. Mc 7, 31—37.

Jesus zieht weiter; *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς* Mt, *καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου* Mc. Übers.-Varr.: *μεταβάς* und *ἐξελθών*. Er gelangt schliesslich wieder ans galiläische Meer (Mt *παρά*, Mc *εἰς τὴν θάλασσαν*, Übers.-Varr.). Im ersten Evangelium sind keine Zwischenstationen dieser Reise genannt, bei Mc haben wir aber den zwiefachen Zusatz *διὰ Σιδῶνος* und *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*. Das liest sich zunächst so, als ob beide Gebiete zwischen Tyrus und dem See Genezaret zu suchen sind, in Wirklichkeit liegen sie aber von dem direkten Wege teils nördlich,[1]) teils östlich und

---

1) *διὰ Σιδῶνος*. Wellhausens scharfsinnige Vermutung, dass *Σιδών* falsche Vokalisation von צידן, und vielmehr *Σαϊδάν* = *Βηθσαϊδάν* zu erwarten sei, hat das sehr Unwahrscheinliche gegen sich, dass ein Autor in ein und derselben Schrift die volle Bezeichnung der Stadt sowie auch die Abkürzung gebraucht haben sollte. Erstere muss in der dem Mc und Lc gemeinsamen Vorlage an der Mc 6, 45 (vgl. Lc 9, 10) entsprechenden Stelle gestanden haben.

südöstlich weit ab, so dass die Reise Jesu hier einen grossen Bogen macht. Man kann fragen, ob der Evangelist über diese geographischen Verhältnisse wohl genügend Bescheid gewusst habe. Jedenfalls will er offenbar hervorheben, dass Jesus, nachdem er infolge des letzten Erlebnisses gewisse Bedenken gegen ein Auftreten unter den Heiden überwunden hat, nunmehr weite heidnische Gebiete durchzieht. Wir werden hier die Auffassung einer späteren, heidenfreundlicheren Tradition vor uns haben, denn die ältere uns noch im Mt-Evangelium vorliegende weiss von diesem Umwege Jesu noch nichts. Man hat freilich, so Joh. Weiss[1]) und Bolliger,[2]) in V. 31 eine Andeutung von einer Wirksamkeit Jesu unter den Heiden finden wollen. Die Leute, die die Heilungswunder Jesu schauen, preisen hier „den Gott Israels". Nach meinem Empfinden würde sich aber dieser Ausdruck im Munde von Heiden ziemlich gespreizt ausnehmen, während er, von Juden gebraucht, seinen guten Sinn hat. In der Sendung des grossen Arztes hat sich ihr Gott als der Gott „Israels", d. h. als der Gott des auserwählten Volkes von neuem bewiesen, sofern er jenem in seiner Liebe zu dem Volke die Kraft gab, solche grossen Wunder zu vollbringen. Der Vers enthält eine deutliche Bezugnahme auf Jes. 35, 4—6. Dort wird V. 5 f. die Heilung der Blinden, Tauben, Lahmen und Stummen geweissagt, — auch bei Mt ist hier ja von ihr die Rede. Und unmittelbar vorher heisst es: seid getrost, habt keine Furcht, da ist euer Gott! . . . Er selbst kommt und hilft euch! Also an eine Wirksamkeit unter Heiden ist hier bei Mt nicht zu denken.

Auch die Tätigkeit am galiläischen See, die Jesus am Abschluss seiner Reise entfaltet, wird von den beiden Berichterstattern verschieden geschildert. Die Darstellung des Mt ist summarisch, die des Mc greift einen einzelnen Fall heraus. Wir haben hier das gleiche Verhältnis zwischen den beiden Synoptikern, wie zwischen Mt 4, 23 ff. einerseits, Mc 1, 21—28 Lc 4, 31—37 anderseits (vgl. S. 54 ff.). Und da dort, wie der Vergleich mit Lc zeigt, die marcinische Darstellung auf U_2 zu-

1) Das älteste Evangelium S. 86 f.

2) Vgl. seine Schrift: Markus, der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums (Baseler Universitäts-Programm 1902) z. d. St.

rückgehn dürfte, so werden wir auch hier annehmen können, dass bereits der Verf. von U_2 jenen summarischen Bericht durch Darstellung eines einzelnen, ihm von der Tradition überlieferten Falles zu ersetzen und anschaulicher zu gestalten sich bemüht hat.

Bei Mt ist die Situation nun die, dass Jesus, am See angelangt, auf einem Berge Platz nimmt. Die Massen kommen zu ihm und bringen ihm ihre Kranken. Als solche werden Lahme, Blinde, Menschen mit verkrümmten Händen[1]) und viele andere aufgeführt. Man wirft sie ihm vor die Füsse, und er heilt sie. (V. 29 Schluss u. V. 30.) Das Volk gerät in Verwunderung, da es die Heilerfolge sieht, sieht, wie die Stummen reden, die Verkrümmten gesund sind, die Lahmen gehn und die Blinden sehen, und sie priesen den Gott Israels, V. 31.

Der Spezialfall, den Mc in der Parallele erzählt, betrifft die Heilung eines Taubstummen. Der Zudrang des Volkes ist diesmal, wie etwas ganz Selbstverständliches, gar nicht noch besonders hervorgehoben, aber V. 33 vorausgesetzt, wo es heisst, dass er den Kranken von der Menge gesondert nimmt, ein Anzeichen dafür, dass hier der Bericht des zweiten Evangelisten auf einem älteren ruht, der uns noch in der Wiedergabe durch Mt erhalten ist. Für die spätere Entstehung des Berichtes ist auch charakteristisch (s. zu Mc 6, 13 S. 254), dass Jesus äussere Manipulationen bei seiner Heilung anwendet, — er legt die Finger in die Ohren des Taubstummen und berührt mit Speichel seine Zunge. Auch dass er zum Himmel aufblickend seufzt, zeigt eine schon von U_2 und besonders von Mc vertretene Anschauung, nach welcher er das Wunder nur mit einem gewissen inneren Widerwillen verrichtet, da er als den eigentlichen Zweck seiner Mission nicht die Heilungen, sondern die Predigt des Evangeliums erblickt. Wie bei der Auferweckung der Tochter des Jairus, führt Mc auch hier aus seiner Quelle die aramäische Wendung an, mit welcher Jesus das Wunder vollbringt *ἐφφαθά, ὅ ἐστιν διανοίχθητι.*[2]) Die Feierlichkeit des Eindrucks, den die

1) *κωφούς* vor *κυλλούς* wird auf Grund von D u. a. zu streichen und erst V. 31 zu lesen sein, woher das Wort hier als Glosse antezipiert ist.

2) Es ist wohl ein Hörfehler des Schreibers von D, wenn er *διανύχθητι*, werde durchbohrt, geschrieben hat. Beide Worte wurden im wesentlichen gleich ausgesprochen (*οι* = *υ*).

Tat Jesu auf den Leser macht, wird dadurch erhöht. „Und seine Ohren öffneten sich, und sogleich ward das Band seiner Zunge gelöst, und er redete recht, V. 35. Und er gebot ihnen, zu niemandem (über das Wunder) zu sprechen.“ Die Leute, zu denen hier Jesus redet, können nur die vier Verse vorher, V. 32, erwähnten Begleiter des Kranken sein, die ihn zu ihm bringen mit der Bitte, er möchte seine Hand auf ihn legen. „So viel er es ihnen aber gebot, um so viel mehr (*μᾶλλον περισσότερον*, auch hier zeigt sich die Vorliebe des Mc für starke, gehäufte Ausdrücke) verkündigten sie es.“

Auch nach Auffassung des Mc wird sich Jesus hier wieder auf jüdischem Boden befinden, am Ziele seiner Reise, nicht etwa noch inmitten des überwiegend heidnischen Gebietes der Dekapolis. Das geht daraus hervor, dass er in Übereinstimmung damit, dass er den Kranken abseits genommen, verbietet, über das Wunder zu reden, im Unterschiede von den auf heidnischem Gebiete spielenden Heilungen 7, 29 f. 5, 13—20. Gegenüber der wundersüchtigen, für sein Wort unempfänglichen Masse des Judenvolkes will Jesus mit seinen Heilungen möglichst wenig Aufsehen erregen. Nach der geschichtlichen Situation geurteilt, wird er allerdings dieses Verbot schwerlich gegeben haben. Denn er dürfte sich von früheren Erfahrungen, die er mit solchen Schweigegeboten gemacht haben müsste, ganz abgesehen, doch wohl gesagt haben, dass die Heilung gar nicht geheim bleiben konnte. Dadurch, dass er den Kranken abseits genommen, war ja gerade die Aufmerksamkeit der Menge erregt worden. Sie wird dem Falle weiter nachgeforscht und bald herausbekommen haben, dass der Taubstumme jetzt reden und hören konnte. Der Evangelist berichtet ja auch selbst, dass die Begleiter des Geheilten sehr geflissentlich das Geheimnis ausplauderten. Wir werden auch hier keine rein historische, sondern eine schon in gewissem Sinne dogmatisierende Betrachtungsweise vor uns haben, nach welcher Jesus das Volk nicht für fähig erachtet, die wahre Bedeutung seiner Wunder als Zeichen seiner göttlichen Beglaubigung richtig einzuschätzen. Aber wie ein Lauffeuer verbreitet sich die Kunde auch von diesem Wunder unter dem an dem Äusseren, Sensationellen haftenden Volk, vgl. Mc 1, 45, Lc 5, 15. *καὶ ὑπερεκπερισσῶς*

ἐξεπλήσσοντο V. 37, wieder ein sehr starker Ausdruck, während Mt in der Parallele das einfache *θαυμάζειν* hat. Ihrem grossen Erstaunen geben die Leute in den Worten Ausdruck: er hat alles recht gemacht, sowohl die Tauben macht er hören als auch die Stummen reden. Da vorher von der Heilung der *κυλλοί, χωλοί* und *τυφλοί* im allgemeinen nicht, wie bei Mt, die Rede ist, so fällt es auf, dass der eine Fall, in welchem soeben Taubheit und Stummheit von Jesus geheilt werden, eine Verallgemeinerung erleidet. Wir werden darin einen Nachklang der summarischen Schilderung von U_1 erblicken können, wie dieselbe uns noch im ersten Evangelium erhalten ist, vgl. auch B. Weiss z. d. St.

Die wunderbare Speisung der Viertausend.

Mt 15, 32—39. Mc 8, 1—10.

Nach Mc hat sich Jesus in dem vorangehenden Abschnitt, wie wir sahen, bei der Heilung des Taubstummen vom Volke zurückgezogen, und von einem neuen Hinzuströmen desselben ist inzwischen nichts bemerkt. Bei Mt hingegen befindet er sich von V. 30 an dauernd vom Volke umgeben. So kann denn hier der erste Evangelist einfach berichten: Jesus rief seine Jünger zu sich und sprach: „Mich jammert des Volkes ....“ Bei Mc dagegen finden wir durch nähere Bestimmungen die Situation noch deutlicher gezeichnet, indem vor dem auch von Mt gebrachten Passus[1]) die Worte voranstehn: in jenen Tagen, da wiederum viel Volks da war, und sie nichts zu essen hatten. Nach diesem Eingange überrascht es uns allerdings einigermassen, V. 2 zu hören, dass der *ὄχλος* sich doch schon drei Tage bei Jesus befindet. V. 2 ist eben einfach wie in der ältesten Quelle berichtet, während es sich V. 1[a] um einen Zusatz des Mc, resp. schon des Verf. von U_2 handelt.

---

1) Wenn hier bei Mc in D L den meisten it codd cop syr^{sch} syr^{sin} hinter *σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον* noch *τοῦτον* steht, resp. (so D) *ἐπί* mit dem Gen. *τοῦ ὄχλου τούτου* hinter *σπλαγχνίζομαι* gelesen wird, so kann die Zufügung des Demonstrativpronomens auf Einfluss des syr. Textes zurückgehn, in welchem es den Art. vertritt. Vgl. Chase, the Syro-Latin text of the Gospels S. 112 f.

Die Worte, in denen Jesus auf das Verharren des Volkes bei ihm hinweist, sind in beiden Evangelien nach dem gewöhnlichen Texte in auffallender Weise gleich überliefert. ἤδη ἡμέραι τρεῖς προςμένουσίν μοι. Auffällig ist hier nicht sowohl die Übereinstimmung an sich, als die Übereinstimmung in dem anscheinend fehlerhaften Ausdruck der Zeitangabe im Nominativ ἡμέραι τρεῖς. So hat man denn auch oft gerade auf diese Stelle hingewiesen, um die Abhängigkeit des einen Synoptikers vom anderen auch im sprachlichen Ausdruck nachzuweisen. Es fragt sich aber zunächst, ob wir hier wirklich von einem Solözismus reden dürfen. Ein blosses Versehen ist bei der Kürze des Satzes wohl ausgeschlossen. In der Tat ist diese Zeitbestimmung im Nominativ vom sprachlichen Standpunkte durchaus nicht so unerhört, als es auf den ersten Blick scheint, sie erklärt sich vielleicht aus dem Einfluss des Semitischen. Blass führt in seiner neutestamentlichen Grammatik § 33, 2 mehrere parallele Beispiele aus dem N. T. an, so besonders Lc 9, 28: ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, καὶ κτλ. Diese Zeitangabe dürfte wie ein selbständiger Satz zu fassen sein, und analoges wird von unserer Stelle gelten, weshalb denn auch Blass in seiner Ausgabe des Mt-Evangeliums hinter τρεῖς ein Komma setzt, und der syr^{sin} (nach Merx) bei Mt die Worte so wiedergibt: denn siehe, drei Tage, und sie harren aus bei mir.[1]) Trotzdem bliebe diese eigentümliche Übereinstimmung zwischen Mc und Mt in einem immerhin seltenen Sprachgebrauch auffällig, wenn wirklich der betr. Nominativ in beiden Evangelien textkritisch gesichert wäre. Das dürfte aber für den Mc-Text nicht der Fall sein. Einmal erheischt hier schon, zum mindesten in einem Punkte, die Lesart von D Beachtung, die Wellhausen geradezu für die ursprüngliche hält: ἤδη ἡμέραι τρεῖς εἰσιν, ἀπὸ πότε ὧδέ εἰσιν. So oder ähnlich auch die meisten it codd. Die sonst nicht gelesenen Worte εἰσίν, ἀπὸ πότε könnten hier freilich sehr wohl als nachträgliche Einfügung gedeutet werden, durch welche das Fremdartige jenes Nominativs beseitigt werden sollte. ὧδέ εἰσιν dürfte sich durch Einfluss des lateinischen Textes erklären, insofern es die wört-

1) Noch deutlicher der hier vom syrischen Texte vielleicht beeinflusste cod D: ἡμέραι τρεῖς εἰσιν καὶ κτλ.

liche Wiedergabe der lateinischen Übersetzung von προςμένουσιν darstellte. Nun fehlt hier aber das μοί oder ein ihm ähnliches Wort des gewöhnlichen Textes, und die gleiche Beobachtung können wir im cod. B machen. Es wird also jedenfalls erst aus dem Mt-Texte in den Mc später eingekommen sein und beweist, dass man an diesem nach jenem korrigiert hat. Dann wird hier aber noch eine zweite Eigentümlichkeit des cod B den Vorzug der Ursprünglichkeit beanspruchen können, der Dativ ἡμέραις τρισίν anstelle des Nominativs. Als Korrektur dürfte diese Lesart kaum zu beurteilen sein, denn dann würde B doch wohl den Akk. gesetzt haben, wie ihn hier z. B. Δ wirklich liest. Der Dativ der Zeitbestimmung kommt zwar häufig im N. T. vor, bezeichnet dann aber den Zeitpunkt, in welchem etwas vor sich geht. Dagegen ist er in dem Sinne der Zeitdauer, während welcher etwas geschieht oder getan wird, ganz ungewöhnlich (cf. auch Blass § 38, 4). Also werden wir hier doch wohl den Dativ lesen müssen, und der weit verbreitete Nominativ wird eine Konformation des Textes mit dem Mt-Texte darstellen. So auch B. Weiss, vgl. Texte und Untersuchungen XIX, Neue Folge 4. Textkritik der vier Evangelien S. 30. — Das ἤδη wird übrigens wohl nur bei Mc, nicht bei Mt gestanden haben. Es fehlt B 1 106. 301 und wird von Blass in der Mt-Ausgabe fortgelassen. Es stellt dann einen Zusatz des zweiten, wie das μοί einen solchen des ersten Evangelisten dar. ἡμέραι τρεῖς Mt und ἡμέραις τρισίν Mc sind natürlich Übers.-Varr.

Während in der Geschichte der Speisung der Fünftausend die Jünger Jesum darauf aufmerksam machen, dass die Menge etwas zu essen bekommen müsse, ergreift er hier selber das Wort, um auf den Notstand des Volkes hinzudeuten. Ihn jammert desselben, denn (schon) drei Tage sind sie da (bei ihm) καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν, Mt Mc. „Und sie nüchtern entlassen möchte ich nicht, damit sie nicht unterwegs erschöpft umsinken,“ fährt Jesus bei Mt fort, etwas anders bei Mc: und wenn ich sie nüchtern nach hause[1]) entlasse, werden sie unterwegs erschöpft umsinken. Diese Differenz kann zufällig sein,

1) εἰς οἶκον ist wohl Zusatz des zweiten Evangelisten.

möglich allerdings auch, dass Mc (oder schon U_2?) den Ausdruck der Urrelation absichtlich geändert hat. Denn in dem: ich will sie nicht nüchtern entlassen, spricht Jesus doch schon seine Bereitwilligkeit, das folgende Wunder zu tun, aus. Das konnte aber leicht ein Autor für keine ganz glückliche Formulierung der betreffenden Worte halten, welcher die Grundauffassung vertrat, dass Jesus nur mit einem gewissen inneren Widerwillen seine Wunder vollbrachte. — Und einige von ihnen sind von weit her, resp. nach anderer Lesart, von weit her gekommen, fügt Jesus bei Mc noch, zur Veranschaulichung der Not des Volkes, hinzu.

Die Jünger geben nun ihrem Zweifel Ausdruck, woher es möglich sein sollte, solche Massen zu sättigen. Mt: *πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι (τοσοῦτοι ὥστε) χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;* Die eingeklammerten Worte werden von Blass ganz gestrichen auf Grund von e k syr^{sch} syr^{cu} syr^{sin}. Ähnlich wie Mt drückt sich Mc aus: *πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας;* Statt von sich (*ἡμῖν*) reden hier die Jünger von einem beliebigen (*τίς*). Übers.-Varr.: statt der Konstruktion des von einem bei *ἡμῖν* zu ergänzenden *εἰσίν*[1]) abhängigen Infinitivs lesen wir bei Mc das Fut. des bei ihm beliebten Verbums *δύνασθαι* mit dem Inf., ferner: *ἐν ἐρημίᾳ* Mt, *ἐπ' ἐρημίας* Mc. Bei Mc ist vorher noch das verstärkende *ὧδε* hinzugesetzt, das in D u. a. wohl nur um der Mt-Parall. willen gestrichen sein wird. *ὄχλον τοσοῦτον* bei Mt statt des blossen *τούτους*, wie Mc liest, sowie der Zusatz von *τοσοῦτοι* zu *ἄρτοι*, falls er echt ist, werden als verstärkende Erweiterungen des ersten Evangelisten zu betrachten sein.

Jesus spricht zu ihnen: „Wie viel Brote habt ihr?" Sie aber sagten: „Sieben." So Mt und auch Mc, nur dass hier die Worte Jesu genauer als Frage bezeichnet sind, *ἠρώτα* V. 5, vgl. S. 119 Anm. 3. Bei Mt setzen die Jünger hinter *ἑπτά* gleich hinzu: *καὶ ὀλίγα ἰχθύδια.* Bei Mc finden wir diese Worte hier übergangen, dafür ist aber hinterher in einem besonderen Passus V. 7 von den Fischen ausführlich die Rede. Jesus ge-

---

1) Subjekt des Satzes bilden die Brote, die bei Mt infolge der veränderten Konstruktion erst bei *χορτάσαι* erwähnt werden.

bietet nun dem Volke, sich auf der Erde zu lagern, dann ergreift er die sieben Brote, spricht das Dankgebet und bricht sie. Übers.-Varr.: *παραγγείλας* Mt, *παραγγέλλει . . . καί* Mc, *ἐπὶ τὴν γῆν* Mt, *ἐπὶ τῆς γῆς* Mc, *ἔλαβεν καί* Mt, *λαβών* Mc. Mt fügt auch hier hinter *τοὺς ἑπτὰ ἄρτους* noch *τοὺς ἰχθύας* hinzu, das folgende *ἔκλασεν* bezieht sich dann allerdings streng genommen nicht bloss auf die Brote, sondern auch auf die Fische. Bei Mc sehen wir diese Inkonzinnität vermieden.

In den folgenden Worten verhält sich der Mt- zum Mc-Texte ganz ähnlich, wie in dem entsprechenden Passus der Erzählung von der Speisung der Fünftausend. Mt: und er gab sie seinen Jüngern, die Jünger aber dem Volke. Mc: und er gab sie seinen Jüngern, dass sie sie vorlegten; und sie legten sie dem Volke vor,[1]) vgl. Mt 14, 19 Mc 6, 41. Da an der dortigen Stelle Lc mit Mc geht, wird auch hier die marcinische Ausdrucksweise, mindestens der Satz *ἵνα παρατιθῶσιν*, auf eine Änderung in U_2 zurückgehn. Nunmehr berichtet erst Mc, die einzelnen Etappen des bisher Übergangenen nachholend: und sie hatten auch einige Fische, und er segnete sie und legte sie vor, oder nach anderer Lesart: und gebot, auch sie vorzulegen. Mc fährt dann fort: und sie assen und wurden satt und hoben die Überreste der Brocken auf, sieben Körbe. So auch Mt, nur, dass wir bei ihm bei *ἔφαγον* noch *πάντες* und bei *σπυρίδας* noch *πλήρεις* lesen. Übers.-Varr.: *τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων* Mt, *περισσεύματα κλασμάτων* Mc. Wenn hier übrigens beide Evangelisten den Ausdruck Korb mit *σπυρίς*, in der Geschichte von der Speisung der Fünftausend mit *κόφινος* wiedergeben, so werden wir schon für die betr. aramäischen Quellen zwei verschiedene Ausdrücke postulieren müssen. Dass von den Fischen etwas übrig blieb, berichtet hier auch Mc nicht, anders 6, 43. Es waren aber ungefähr Viertausend, fährt Mc fort, während Mt sich breiter ausdrückt: die Essenden waren aber viertausend Männer ohne Weiber und Kinder. Den Zusatz *χωρὶς παιδίων καὶ γυναικῶν* lasen wir ja auch bei der Speisung der Fünftausend am Schlusse des matthäischen Berichtes. Im

1) Übers.-Varr.: *τοῖς μαθηταῖς* Mt, *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* Mc, *τοῖς ὄχλοις* Mt, *τῷ ὄχλῳ* Mc.

übrigen war die Zahlenangabe dort eine unbestimmte (ὡσεὶ πεντακισχίλιοι), und bei Mc eine bestimmte, während wir hier das umgekehrte Verhältnis konstatieren können, woraus wohl zu schliessen sein wird, dass die Evangelisten beide Ausdrucksweisen als im Grunde identisch betrachtet haben werden, sofern auch die formell bestimmte doch als sachlich nur ungefähre von ihnen gemeint sein wird.

Mt fährt fort: und er entliess die Massen und stieg in das Schiff und kam in das Gebiet von Magadan. Ähnlich Mc. Übers.-Varr. Mt: ἀπολύσας . . . ἐνέβη . . . καί ἦλθεν, Mc nach dem gewöhnlichen Texte: ἀπέλυσεν . . . καὶ . . . ἐμβὰς . . . ἦλθεν. In D a f q ist allerdings statt ἐμβῆναι ein anderes Kompositum desselben Simplex, ἀναβῆναι, gebraucht, das in C L X Γ Δ u. a. auch in den Mt-Text gedrungen ist und vielleicht die ursprüngliche Mc-Lesart darstellt, in welchem Falle wir hier eine weitere Übers.-Var. hätten. Im übrigen lesen hier D^gr 2^pe a f q statt des Partizips Parataxe: ἀνέβη . . . καί, doch kann diese Auflösung auf Assimilation an den Mt-Text beruhen. Statt des einfachen: und er stieg in das Schiff, wie bei Mt, finden wir im zweiten Evangelium die Erweiterung: und sogleich bestieg er (αὐτός, sei es, dass wir es mit D b i vor oder mit B hinter dem Verbum lesen) das Schiff mit seinen Jüngern. Auch 6, 1 (anders in der Parall. Mt 13, 54) war auf die Gefolgschaft der Jünger noch besonders hingewiesen. An unserer Stelle wird es sich bei der Erwähnung derselben um eine Antezipation aus dem Beginn des zweitfolgenden Abschnittes handeln, vgl. Mt 16, 5 Mc 8, 14. Das Ziel der Fahrt wird bei beiden Berichterstattern verschieden angegeben, Mt: εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν, Mc: εἰς τὰ μέρη (Übers.-Var. zu ὅρια) Δαλμανουθά. Beide Eigennamen sind uns sonst unbekannt, wir können daher nicht sagen, welcher von beiden hier aus inneren Gründen den Vorzug der Ursprünglichkeit verdiene. Nach unserer sonstigen Anschauung über das Verhältnis des Mt- zum Mc-Texte werden wir geneigt sein, Dalmanutha als späteren Ersatz für Magadan zu betrachten. Vielleicht beruht dieser Ersatz sogar auf reinem Zufall, auf einem blossen Versehen. Nestle, Philologia sacra S. 17 bemerkt zu unserer Stelle: „Ein ans Syrische gewöhntes Ohr kommt von der Vermutung nicht los, dass in Dalmanutha

לְמְנָוָתָא in die Teile „*εἰς τὰ μέρη*“ stecke.“ Es wäre demnach zu erwägen, ob hier nicht ein Versehen der aramäischen Quelle des Mc, U_2, vorliegt. Der Verf. dieser Quelle schrieb dann zunächst לְמְנָוָתָא wie in U_1 und wollte sodann den durch ein vorgesetztes דְּ von jenem Wort abhängigen Ortsnamen Magadan daran anschliessen. Unaufmerksam schrieb er aber statt dieses Ortnamens noch einmal das ihm noch im Ohre klingende לְמְנָוָתָא, so wäre der Text entstanden, den der zweite Evangelist wortgetreu übersetzt hat, *εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά*. Vgl. auch Harris, Codex Bezae S. 178. Es fragt sich nur, ob מְנָוָתָא wirklich Gebiet, Gegend heissen kann, da es wenigstens nach Dalman, Die Worte Jesu I S. 53 in allen aramäischen Dialekten nur in der Bedeutung: Anteile sicher belegt ist.

Die Zeichenforderung der Pharisäer.

Mt 16, 1. 2a. 4. Mc 8, 11—13.

Ob hier Mt selbst erst die Sadduzäer neben den Pharisäern mit aufgeführt hat, oder der Verf. von U_2 resp. Mc dieselben in seiner Quelle zwar vorgefunden, doch weil er nur geringes Interesse an ihnen nahm, gestrichen hat, lasse ich dahingestellt. Dem *ἐξῆλθον καί* bei Mc entspricht wohl als Übers.-Var. das matthäische *προςελθόντες*. Wir werden *ἐξέρχεσθαι* am besten mit: auftreten, gleichwie in 1, 38, wiedergeben können, da die wörtliche Übersetzung hier Schwierigkeiten bereitet. Woher sollten die Pharisäer herausgekommen sein?

Bei Mt fallen nun die Gegner Jesu sozusagen mit der Türe ins Haus. Versucherisch bitten sie ihn, ihnen ein Zeichen vom Himmel zu zeigen. Bei Mc ist dieses auffallende spezielle Ansinnen durch eine allgemeinere Bemerkung vorbereitet: sie begannen mit ihm zu disputieren, indem sie von ihm, ihn versuchend, ein Zeichen vom Himmel verlangten. *ζητεῖν παρά τινος σημεῖον* Mc und *ἐπερωτᾶν τινα σημεῖον ἐπιδεῖξαι* Mt sind wohl Übers.-Varr., ebenso *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* Mc und *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* Mt. Bei Mc antwortet nun Jesus, nicht, ohne vorher im Geiste — also unhörbar — aufgeseufzt zu haben

(*τῷ πνεύματι* wird mit D u. a. ohne *αὐτοῦ* zu lesen sein). Es ist dies einer derjenigen Zusätze, welche für den Evangelisten charakteristisch sind, der ja auch sonst mit Vorliebe auf die Gemütsbewegungen der handelnden Personen der heiligen Geschichte achtet, charakteristisch auch insofern, als hier Jesus seinem Schmerze über die Wundersucht seiner Gegner deutlichen Ausdruck verleiht.

Es folgen bei Mt V. 2^b und 3 Ausführungen Jesu über Wetterzeichen und Zeichen der Zeit, die nicht in allen Handschriften sich finden, nämlich nicht in ℵ B syr^{cur} syr^{sin} u. a. Aber dies Fehlen dürfte sich doch wohl aus Konformation mit dem Mc-Texte, in welchem der Passus jedenfalls nicht zu lesen ist, erklären. Denn die Stelle hat zwar ihre Parall. in Lc 12, 54—56, bietet jedoch dieser gegenüber so viel Eigenartiges, dass sie nicht als aus Lc in den Text des ersten Evangelisten hineingekommene Glosse beurteilt werden darf. Aus U_1 wird aber Mt diesen Passus schwerlich entnommen haben, denn sonst hätte ihn offenbar U_2 wie Mc reproduziert. Ad vocem *σημεῖον* — vgl. *τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* V. 3^b — hat ihn Mt wohl aus anderer Quelle hier eingeschaltet.[1])

Erst V. 4 bietet er eine Parall. zu Mc, in der Antwort, die Jesus den Pharisäern erteilt: das böse Geschlecht[2]) sucht ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, ausser dem Zeichen des Jonas. Mc hat den ersten Satz in einer gewissen Vorliebe für Fragesätze (vgl. insbes. 5, 35. 39 und die Parall. bei Lc) in Frageform gekleidet: *τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον*; *ζητεῖ* Übers.-Var. zu *ἐπιζητεῖ* bei Mt. Die nähere Bezeichnung der *γενεά* als *πονηρά* wird bei Mt auf den Einfluss der wohl aus den Logien stammenden Stelle 12, 39

---

1) Aus ein und derselben griechischen Quelle werden dieser Passus und die Lc-Parall. schwerlich stammen. Es könnte höchstens eine aramäische Quelle gewesen sein (vgl. *γινώσκετε διακρίνειν* Mt V. 3 und *οἴδατε δοκιμάζειν* Lc V. 56). Aber auch diese Annahme hat Schwierigkeiten, da die Pointe in beiden Abschnitten eine verschiedene ist. Bei Lc wird auf die Anzeichen für kommendes Unwetter hingewiesen, bei Mt darauf, dass gleiche Anzeichen zu verschiedenen Tageszeiten auf verschiedenes Wetter hindeuten.

2) Die Pharisäer erscheinen hier also als Repräsentanten der ganzen damaligen Generation, wie schon Mt 15, 8 Mc 7, 6.

zurückzuführen sein. Vielleicht stand auch noch *καὶ μοιχαλίς* dabei, wie gewöhnlich gelesen wird, aber die Worte fehlen in D 4 a e ff[1.2] Prosp, und es ist unwahrscheinlich, dass sie hier um der Mc-Parall. willen gestrichen sein sollten, denn man fragt sich dann, warum nicht auch *πονηρά* fortgelassen worden ist. Man wird daher annehmen können, dass sie erst von Abschreibern auf Grund jenes Passus in 12, 39 zugesetzt worden sind. Ein weiterer Einfluss jener Stelle, schon bei der Textgestaltung durch den ersten Evangelisten selbst, zeigt sich aber in dem Zusatze *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ*. Derselbe involviert einen formellen Widerspruch mit der Mc-Parallele. Nach jener soll „diesem Geschlechte" überhaupt kein Zeichen gegeben werden. Die entsprechenden Mt-Worte besagen zunächst dasselbe (dem marcinischen *εἰ δοθήσεται* entspricht in reinerem Griechisch die Übers.-Var. *οὐ δοθήσεται*), doch hinterher wird eine Ausnahme konstatiert. Das Zeichen des Jonas wird ihnen zuteil werden. Jenen Widerspruch auch als einen sachlichen zu betrachten, ist nicht absolut nötig. Denn das Jonaszeichen ist, wie jene Logienstelle noch deutlich erkennen lässt, nach dem ursprünglichen Sinne des Ausspruchs nicht als himmlisches Wunder im Sinne der Gegner Jesu gedacht, sondern als die durch eine besondere Gottesfügung erwirkte Busspredigt des Propheten.[1]) Sehr fraglich ist allerdings, ob Mt hier das Zeichen in seinem ursprünglichen Sinne gefasst und nicht, worauf der Einschub 12, 40 hindeutet, auf die Auferstehung Christi bezogen hat. Dann würde hier allerdings die Bezugnahme auf das Jonaszeichen recht schlecht am Platze sein. Man könnte nun annehmen, dass Mc resp. U_2 in ihrer Quelle bereits den Hinweis auf das Jonaszeichen vorgefunden, ihn aber wegen seiner Dunkelheit gestrichen haben. Viel wahrscheinlicher ist mir aber, dass hier Mc das Aramäische im wesentlichen getreu wiedergibt — ausser der Frageform des ersten Satzes könnte hier höchstens die Beteuerung *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* auf seine Rechnung kommen —, und Mt hier zugleich unter dem Einflusse jener Logienstelle schreibt, der sich ja auch in der näheren Charakterisierung der *γενεά* zeigt.

1) Möglicherweise deutet Jesus damit auf die in seinem Tode liegende Busspredigt hin.

Ohne eine Entgegnung seiner Widersacher abzuwarten, „verliess sie Jesus und begab sich fort“, schreibt Mt. Aus dem folgenden Verse geht hervor, dass dieses *ἀπελθεῖν* im Sinne einer Überfahrt an das andere Ufer des Sees zu deuten ist. Das bringt Mc schon hier zum Ausdruck, indem er *πάλιν ἐμβάς* vor und *εἰς τὸ πέραν* hinter *ἀπῆλθεν* einfügt. Beachte im übrigen die Übers.-Varr. *καταλιπών* Mt, *ἀφείς* Mc.[1])

Es fällt auf, dass Jesus, nachdem er soeben erst in dem Gebiet von Magadan, resp. Dalmanutha zu Schiff angekommen ist, nach kurzem Disput mit den Pharisäern wiederum weiterfährt. Doch aus diesem Grunde den die Zeichenforderung betreffenden Passus für einen späteren Einschub zu halten, geht nicht an, dazu liefert uns die Quellenkritik meines Erachtens schlechterdings kein Recht, da sowohl Mc wie Mt den Abschnitt enthalten. Der kurze Vorgang wird in Wirklichkeit viel bedeutungsvoller und folgenschwerer gewesen sein, als es der Bericht der beiden Synoptiker erscheinen lässt. Bald darauf folgt die Szene bei Cäsarea Philippi, in welcher Jesus mit Bestimmtheit das ihm bevorstehende Martyrium ankündigt. Die Verweigerung des von den Pharisäern geforderten Himmelszeichens wird eine Krisis für ihn heraufbeschworen, wird ihn in den Augen der Pharisäer, sowie der Volksmenge als einen, der mehr beansprucht, als er darf, gebrandmarkt haben.[2]) So wird es sich erklären, dass Jesus sehr bald, nachdem er die Gegend betreten, sie wieder verlässt. Wenn wir annehmen dürfen, dass der Disput mit den Pharisäern an dem Westufer des galiläischen Meeres, unter einer rein jüdischen oder doch im wesentlichen jüdischen Bevölkerung sich abgespielt hat, so werden wir eben hier das rätselhafte Magadan zu suchen haben. Das schliesst nicht aus, dass auch die Speisung der Viertausend an dem Westufer stattgefunden, was nach Mt 15, 31 Mc 7, 36 wahrscheinlich ist. Denn lag auch die Seefahrt Mt V. 39 Mc V. 10 dazwischen, es war dies ja keine Fahrt *εἰς τὸ πέραν*, konnte

---

1) *ἀφιέναι* heisst hier nicht wie in 4, 36; (15, 37): entlassen, wegschicken, wie Wellhausen meint, sondern zurücklassen, stehn lassen, verlassen, wie in 1, 18. 20. 31; 10, 28 f.; 12, 12; 13, 34; 14, 50.

2) Auch für die Jünger hat wohl diese Weigerung eine grosse Versuchung gebildet, von ihm abzufallen, vgl. die folgende Szene.

mithin sehr wohl von einem Punkt der Westküste aus nach dem andern erfolgt sein.

Im dritten Evangelium fehlt an dem entsprechenden Orte im neunten Kap. auch diesmal eine Parallele. Es wird sich das dadurch erklären, dass der Evangelist erst an späterer Stelle 11, 29 ff. in einem aus den Logien entlehnten Passus auf die Zeichenforderung einzugehn gedachte.

Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer.

Mt 16, 5—12. Mc 8, 14—21.

Im Anfange des matthäischen Textes werden wir uns einer kühnen Lesart von Blass anschliessen können: *καὶ ἐλθόντος εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο οἱ μαθηταὶ ἄρτους λαβεῖν.* Gewöhnlich wird statt *ἐλθόντος* der Nom. Plur. *ἐλθόντες* gelesen, wobei dann die Stellung von *οἱ μαθηταί* in der auffälligsten Weise schwankt. a b c ff² g¹ übersetzen jedoch cum venisset, was dem griechischen *ἐλθόντος* mit, aber auch ohne *αὐτοῦ* entspricht, vgl. Blass in der Grammatik § 74, 5, wo auf Mt 17, 14. 26 Lc 12, 36 Act 21, 31 verwiesen ist. Das blosse *ἐλθόντος* konnte nun, zumal im Hinblick auf das folgende Subjekt *οἱ μαθηταί* sehr leicht mit *ἐλθόντες* verwechselt werden, ja man mochte es geradezu für einen Schreibfehler halten. Las man aber *ἐλθόντες*, so machte sich zugleich das Bedürfnis fühlbar, die das Part. genauer bestimmenden Worte *οἱ μαθηταί* näher an dasselbe heranzurücken und sie nicht erst hinter *ἐπελάθοντο* zu lesen. So erklärt sich das vielfache Schwanken der Stellung dieser Worte in den Handschriften, doch ist uns wohl ihr ursprünglicher Platz hinter *ἐπελάθοντο* noch in D, den meisten it codd syr^{cur} Hil aufbehalten.

Mc hat schon im Verse vorher die Überfahrt ans andere Ufer erwähnt, so kann nicht auffallen, dass hier zu den Worten *ἐλθόντος εἰς τὸ πέραν* eine Parallele fehlt. Auch werden hier nicht die Jünger neu eingeführt, sie sind schon einige Verse vorher erwähnt, V. 10; so heisst es einfach: *καὶ ἐπελάθοντο.* Dass aber auch hier als Subjekt nur sie, ohne Einschluss Jesu, gedacht sind, zeigt der folgende Vers, wo in den Worten *καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς* auf sie Bezug genommen ist.

Nach Mt haben die Jünger es vergessen, Brote auf die Reise mitzunehmen, auch im zweiten Evangelium lesen wir diesen Passus, er wird aber hinterher durch den Zusatz eingeschränkt: *καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεϑ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ.*[1]) Mc kann es sich offenbar nicht denken, dass die Jünger jeglichen Vorrats entblösst gewesen sein sollten, wie er es sich 6, 8 f. nicht vorstellen kann, dass Jesus sie ohne Stab (und Sandalen) ausgesandt haben sollte. Daher hier wie dort die Abschwächung. Die folgende Warnung des Herrn wird nun bei Mt (*ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς*) nicht näher als solche charakterisiert, während Mc sie wenigstens als ein Gebot bezeichnet: *καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων.* Bei Mt heisst es dann nach gewöhnlicher Lesart zunächst: *ὁρᾶτε καὶ προςέχετε.* Nun steht aber *ὁρᾶτε* resp. *ὅρα* vor einem zweiten Imperat., sonst bei Mt stets ohne ein verbindendes *καί* 9, 30; 18, 10; 24, 6. Auch fehlen die beiden Worte an unserer Stelle gänzlich in a b c ff² q Iren Lucif. u. a. Es fragt sich daher, ob sie hier ursprünglich und nicht erst aus Mc in den Text gekommen sind. Dort wird allerdings gewöhnlich das *ὁρᾶτε* ohne *καί*, ja in D 2pe und anderen Minuskeln sowie manchen it codd nicht einmal das *ὁρᾶτε* gelesen. Das Wort könnte daher auch aus dem Mt- in den Mc-Text gelangt sein. Jedenfalls ist mir unwahrscheinlich, dass es in beiden Evangelien von Anfang an gestanden haben sollte, und zwar scheint mir die Zufügung des *καί* im Mt-Texte doch darauf schliessen zu lassen, dass es bei Mt nicht ursprünglich zu lesen gewesen, und infolge dessen auch bei D und Genossen im Mc-Texte gestrichen worden ist.

Im folgenden haben wir die Übers.-Varr. *βλέπετε ἀπό* Mc und *προςέχετε ἀπό* Mt. Lc schreibt in der allerdings nicht aus U_2 stammenden Parall. 12, 1 *προςέχετε ἑαυτοῖς ἀπό.* In sämtlichen Berichten warnt Jesus vor dem Sauerteige der Pharisäer, bei Mt sind aber daneben noch die Sadduzäer, bei Mc

---

1) Eigentümlicherweise lässt D hier *καί* sowohl wie *οὐκ* aus. Wir müssen dann den ganzen Vers in Dgr übersetzen: sie hätten vergessen, sich mit Brot zu versehen, wenn sie nicht ein Brot mit sich auf dem Schiffe gehabt hätten. Hier scheint also an dem thetischen *ἐπελάϑοντο λαβεῖν ἄρτους* bei Mc in etwas pedantischer Weise Anstoss genommen zu sein, da ja die Jünger doch immerhin ein Brot an Bord hatten. d setzt hinter *ἄρτον* noch *ὄν*.

der Sauerteig des Herodes aufgeführt. Schon einmal fanden wir hier zwar nicht den Herodes, aber doch seine Anhänger, die zu ihm haltende Partei der Herodianer, erwähnt: in 3, 6, einem Verse, in dessen Parallelen bei Mt 12, 14 Lc 6, 11 nur die Pharisäer genannt waren. Vielleicht hat auch an unserer Stelle im Urtexte nur der Sauerteig der Pharisäer Erwähnung gefunden, womit auch die aus anderer Quelle stammende Lc-Parall. übereinstimmen würde. Jeder der beiden ersten Evangelisten hat dann seine Vorlage in seiner Weise erweitert, Mt im Hinblick auf die vorangehende Erörterung Jesu, die ja nach seiner Darstellung nicht bloss mit Pharisäern, sondern auch mit Sadduzäern stattfand, Mc in Erinnerung an 3, 6.

Die Jünger verstehn die Warnung nicht und beziehen sie auf einen etwaigen Einkauf, der das fehlende Brot ersetzen soll. „Sie aber[1]) erwogen unter einander, indem sie sagten: Wir haben keine Brote mitgenommen,“ Mt V. 7. Ähnlich Mc: statt *πρὸς ἀλλήλους* bei *διελογίζοντο* haben wir hier die Übers.-Var. *ἐν ἑαυτοῖς*,[2]) statt der direkten durch *λέγοντες ὅτι* eingeleiteten Rede bei Mt die indirekte: *ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν*.[3]) Statt vom *λαβεῖν* der Brote (Mt) ist hier vom *ἔχειν* derselben die Rede, entsprechend der Ausdrucksweise in dem Zusatz V. 14^b. Dieselbe Differenz haben wir im nächsten Verse. Jesus hört wohl nicht direkt, was sie sprechen, erkennt aber — kraft seines übersinnlichen Ahnungsvermögens —, worum es sich handelt. Er wiederholt ihnen ihre *διαλογισμοί* in der Form, dass er fragt, warum sie solches erwägen. Mt fügt bei *διαλογίζεσθε* in genauerem Anschluss an die Ausdrucksweise des vorangehenden Verses noch *ἐν ἑαυτοῖς* hinzu, dazu die Anrede *ὀλιγόπιστοι* (s. zu Mc 4, 40 u. Parall. S. 199).

---

1) Wenn D 4 a b c e ff^2 *τότε* statt *οἱ δέ* lesen, so ist das vielleicht Korrektur, die aus der Erwägung hervorgegangen ist, dass *οἱ δέ* streng grammatisch genommen, leicht auf die Pharisäer und Sadduzäer bezogen werden konnte.

2) Die Worte sind hier in demselben Sinne gebraucht wie 1. Thess. 5, 13: *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς*.

3) So wird wohl mit B 1. 28. 209. 2^{pe} c g^2 zu lesen sein. Korrekturen: *ἔχομεν* (ℵ A C u. a. wegen der Mt-Parall.), *εἶχαν* (D a b i q) wegen des vorangehenden Präteritums *διελογίζοντο*.

Finden wir nun aber auch bei Mc den Vorwurf des Kleinglaubens nicht direkt ausgesprochen, so tadelt hier Jesus im folgenden seine Jünger doch noch schärfer als im ersten Evangelium. Durch mehrere eingeschobene Sätze wird der Vorwurf verstärkt, den er ihnen wegen ihrer Bedenken macht. Während wir bei Mt zunächst nur *οὔπω νοεῖτε;* lesen, fügt Mc noch die parallele Frage hinzu *οὐδὲ συνίετε;* dazu des weiteren: habt ihr euer Herz verhärtet? Mit Augen seht ihr nicht und mit Ohren höret ihr nicht? — Wendungen, die an Jes. 6, 10 und die Art, wie 4, 12 die Verstockung der stumpfen Masse geschildert wird, erinnern. Auch hier sehen wir, wie so oft bei Mc, den Unverstand der Jünger in lebhafteren Farben gemalt, als bei den Seitenreferenten, und zwar wird er hier besonders deutlich als ein selbstverschuldeter betont.

Sodann erinnert sie Jesus in beiden Evangelien (Mt *καὶ οὐ μνημονεύετε;* Mc *οὐδὲ μνημονεύετε;* Übers.-Varr.) an die wunderbaren Speisungen, um ihnen zu zeigen, wie wenig er und sie es nötig hätten, sich um leiblichen Lebensunterhalt zu sorgen, — wenn er also vom Sauerteig der Pharisäer rede, es ihm fernliege, an irdische Speise zu denken, und sie ebensowenig daran denken sollten. Die Satzkonstruktion ist bei Mt die, dass von *μνημονεύετε* zweimal, V. 9 und V. 10, zuerst ein Akkusativ und sodann ein durch *καί* an diesen angeschlossener indirekter Fragesatz abhängig ist. Diese wohl der Quelle entsprechende Inkonzinnität sehen wir bei Mc vermieden, sofern hier nur die beiden indirekten Fragesätze von *μνημονεύετε* abhängen, und ihnen jedesmal, den akkusativischen Bestimmungen bei Mt entsprechend, Temporalsätze mit *ὅτε* vorangehn, die obgleich ihnen vorangestellt, doch von ihnen abhängig sind.[1]) So ist hier die Ausdrucksweise korrekter als im ersten Evangelium, wenn auch nicht gerade sehr flüssig. Bei Mt werden an die Akkusative *τοὺς πέντε ἄρτους* V. 9 und *τοὺς ἑπτὰ ἄρτους* V. 10 die Zahlen der Bespeisten nach gewöhnlicher Lesart im

1) Das erste Mal wird allerdings nach der gewöhnlichen Lesart der *ὅτε*-Satz und der ihm folgende indirekte Fragesatz durch *καί* verbunden. Doch dürfte dieses *καί* vor *πόσους κοφίνους* auf Grund von A B L X u. a. zu streichen und als aus der Mt-Parallele in den Text gekommen zu betrachten sein.

Genitiv angefügt. Vielleicht verdient aber doch die dativische Fassung in D *τοῖς πεντακιςχιλίοις* resp. *τοῖς τετρακιςχιλίοις* den Vorzug, der die Ausdrucksweise in einigen lateinischen codd: in milia quinque c f ff² g², in quattuor milia c f ff¹ vg entspricht, welche sich schwerlich aus der Mc-Parall. erklärt, da hier bei Mt kein *ἔκλασα* dabeisteht, wie sich denn auch in den griechischen Handschriften der Stelle keine Spur eines Einflusses des Mc-Textes hier zeigt. Bei Mc finden wir, wie schon bemerkt, hier die breitere Diktion: *ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακιςχιλίους*, resp. V. 20: *ὅτε καὶ τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακιςχιλίους*. Vielleicht ist noch, wenigstens bei *πεντακιςχιλίους*, auf Grund von *Δ* und einigen it codd *ἀνθρώπους* zuzusetzen. Auch in den beiden indirekten Fragesätzen ist die Ausdrucksweise bei Mc eine breitere, bei *πόσους κοφίνους* finden wir noch die Zusätze *κλασμάτων πλήρεις* und statt des matthäischen *πόσας σπυρίδας* lesen wir *πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων*. Im übrigen haben wir hier zweimal die Übers.-Varr. *ἐλάβετε* Mt und *ἤρατε* Mc. Beide Verba werden wir am besten nicht mit wegnehmen, sondern mit aufnehmen, aufheben übersetzen, wie auch von der Kreuzesaufnahme Mt 10, 38 *λαμβάνειν*, 16, 24 u. Parall. *αἴρειν* gebraucht ist.

Während nun bei Mt die auf die wunderbaren Speisungen bezüglichen Fragen rein rhetorische sind, auf die eine Antwort der Jünger weiter nicht erfolgt, erweitert Mc seine Vorlage dahin, dass er beidemale die Jünger die Anzahl der gefüllt übrig gebliebenen Körbe nennen lässt: *λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα* (V. 19 Schluss), *λέγουσιν αὐτῷ ἑπτά* (V. 20 Schluss). Obgleich nun aber auf diese Weise zwischen die Erwähnung der ersten und der zweiten Speisung durch Jesus sich eine Bemerkung der Jünger einschiebt, ist doch der Anfang des Verses 20 so gestaltet, als ob die Worte Jesu gar nicht unterbrochen wären. Es fehlt ein *ἔλεγεν δέ* oder eine ähnliche Formel; in dem Satze mit *ὅτε* ist aus dem im vorhergehenden Verse das Verbum *ἔκλασα* zu ergänzen, die Anknüpfung des ganzen Passus an das Voranstehende ist asyndetisch, — nur das *καί* hinter *ὅτε* deutet an, dass vorher bereits eine wunderbare Speisung erwähnt worden war. — Diese Beobachtungen zeigen deutlich, dass das *λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα* im Verse vorher Einschub

in einen älteren Erzählungstypus bildet, den uns noch Mt erhalten hat. An sich wird hier ja durch die Wechselrede die Darstellung lebendiger, man könnte sie somit sehr wohl schon auf den Verf. von U_2 zurückführen, aber die wenig geschickte Form der Einfügung lässt doch wohl auf Mc selbst schliessen. Auch erscheint dadurch der Unverstand der Jünger in noch schärferem Lichte, dass sie zwar mit den beiden Wundern äusserlich genau Bescheid wissen und doch ihre tiefere Bedeutung nicht erfassen.

Der Abschnitt schliesst bei Mc mit einer scharfen Dissonanz, mit der unbeantwortet bleibenden Frage Jesu: versteht ihr noch nicht? Auch jetzt noch nicht, nachdem ich euch zur Erleichterung eures Verständnisses auf die beiden wunderbaren Speisungen hingewiesen habe?[1]) Der Mt-Text ist ausführlicher, auch klingt hier das ganze Gespräch in einer milderen, harmonischeren Weise aus. Schon die Frage Jesu: *πῶς οὐ νοεῖτε, ὅτι οὐ περὶ ἄρτων κτλ.* hat einen weniger schroffen Klang, zumal ihr die prägnante Kürze der Mc-Frage fehlt. Vor allem aber, nach V. 12 verstehn die Jünger ihn endlich, begreifen, dass er unter dem Bilde des Sauerteiges der Pharisäer und Sadduzäer ihre Lehre verstanden habe. Mag auch dieser letzte Vers des Passus einen Zusatz des ersten Evangelisten bilden, — die schroffe Form der letzten Frage Jesu bei Mc wird schwerlich ursprünglich sein, sondern erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten kommen.

Ob Mt den Sinn des Bildes vom Sauerteige richtig gedeutet hat, ist sehr fraglich. Auch die Beziehung der Warnung auf die Heuchelei der Pharisäer in Lc 12, 1 dürfte schwerlich dem richtigen Sachverhalt entsprechen. Man muss beachten, dass diese Szene auf die Auseinandersetzung mit den Pharisäern (und Sadduzäern) über das Himmelszeichen folgt. Der Sauerteig der betreffenden wird die gefährliche, schnell um sich greifende Gesinnung bezeichnen, welche in der Forderung jenes Wunders zum Ausdruck kommt. Man will auf natür-

---

1) Nach 6, 52 haben eben die Jünger schon die tiefere Bedeutung der Speisung der 5000 nicht verstanden. So blieb ihnen auch der Beweis der messianischen Herrlichkeit Jesu verborgen, der in seinem Meereswandeln und der Beruhigung der Meereswogen lag.

lichem, sinnlichem, nicht auf ethischem Wege von der göttlichen Vollmacht Jesu überzeugt werden. Auch die Jünger müssen Gefahr gelaufen sein, von dieser Denkungsart angesteckt zu werden. Daher die Warnung Jesu. Wie notwendig dieselbe gewesen, zeigt sich darin, dass sie sie nicht verstehn, weil eben ihre Gedanken zu sehr am Natürlich-Sinnlichen haften. Jesus erhebt sich aber schlechterdings über die Natur und weiss in jedem Falle notleidenden Menschen Hilfe zu schaffen, wie er bei den wunderbaren Speisungen bewiesen hat. Diese seine souveräne Stellung allem Natürlichen gegenüber bleibt ihnen verborgen.

Die Heilung des Blinden von Bethsaida (Bethanien).

Mc 8, 22—26.

Da wir zu dieser Erzählung sowohl bei Lc wie bei Mt eine Parallele vermissen, werden wir annehmen dürfen, dass sie erst von dem zweiten Evangelisten in seine Übersetzung und Bearbeitung von U_2 eingefügt worden ist. Auch im einzelnen führen manche Züge auf eine nicht ursprüngliche Form der Berichterstattung über ein Wunder Jesu.

Wenn wir hier zum Beginn der Geschichte wieder nach Bethsaida versetzt werden, vgl. Mc 6, 45, so hat man darin ein Anzeichen erblicken wollen, dass der ganze Abschnitt Mc 6, 45 bis 8, 26 und seine Parall. bei Mt einen späteren von Lc noch nicht gekannten Einschub in einen älteren Zusammenhang darstelle. Aber abgesehen von dem Äusserlichen dieser Betrachtungsweise ist es mir keineswegs sicher, dass wir in unserem Verse wirklich *Βηθσαϊδάν* zu lesen haben, und nicht mit D 262* a f ff² i l q r go *Βηθανίαν*. Die gewöhnliche Lesart könnte sehr wohl durch Korrektur entstanden sein und auf die Erwägung zurückgehn, dass sonst in den Evangelien ein Bethanien an dem galiläischen See oder doch in seiner Nähe nicht vorkomme.[1])

1) Aus der Leidensgeschichte bekannt ist ja das Bethanien in der unmittelbaren Nähe Jerusalems. Doch wird Joh. 1, 28 ein Bethanien „jenseits des Jordan" erwähnt, als Stätte der Wirksamkeit Johannes des Täufers. Ob es identisch ist mit dem an unserer Stelle in D und Genossen ge

Für die nun folgende Heilung ist dreierlei charakteristisch: 1. Die Hervorhebung der sinnlichen Vermittelung des Wunders. 2. Die Allmählichkeit der Heilung. 3. Die Heimlichkeit der Tat Jesu. Was den ersten Punkt angeht, so erinnert er ja an die dem Mc eigentümlichen Stellen 6, 13; 7, 33 (s. dieselben S. 254 u. 309). Er wird sich daraus erklären, dass man sich auf Grund einer gewissen Skepsis dem Wunder gegenüber durch Betonung der bei ihm obwaltenden sinnlichen Vermittelungen seiner Realität vergewissern wollte. Vgl. V. 22b: sie bitten ihn, dass er ihn anrühre, V. 23: er ergreift die Hand eben des Blinden (*αὐτοῦ τοῦ τυφλοῦ*, wie vielleicht mit den Minuskeln 131. 229. 238 zu lesen ist) .... speit auf seine Augen, legt ihm die Hände auf. Als sich herausstellt, dass der Kranke zunächst noch nicht in normaler Weise sehen kann, „legte er sodann wiederum die Hände auf seine Augen *καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη*“, V. 25. Was den zweiten Punkt anlangt, so wird er ja in der Regel auf eine gute alte Tradition zurückgeführt. Dass hier die vollständige Heilung noch nicht sogleich eintritt, sondern es noch einer erneuten Bemühung Jesu bedarf, damit der Kranke die Dinge in ihren richtigen Verhältnissen und nicht mehr die Bäume wie Menschen umherwandelnd sieht, wird vielfach als ein Zeichen für die doch menschlich beschränkte Wunderkraft Jesu angesehen und deshalb auf eine sehr gute alte Tradition zurückgeführt. Diese Auffassung mag sachlich richtig sein, erklärt aber nicht genügend das Interesse des Evangelisten an derselben. Mich erinnert die hier vorliegende Darstellung an das schon in U_2 und des weiteren auch bei Mc an manchen Stellen hervortretende Bestreben, mit der Pointe einer Geschichte etwas zurückzuhalten, den Leser resp. Hörer erst allmählich auf sie vorzubereiten, um so seine Spannung zu erwecken und dann das schliessliche Ergebnis desto glänzender hervortreten zu lassen. Schon dass der Blinde überhaupt wieder sehen kann, erregt das Interesse dessen, der von dieser Geschichte Kenntnis nimmt, um so mehr, dass er schliesslich die Dinge klar und deutlich und in der richtigen

nannten? Es wäre dann etwa im Südsüdosten des Sees Genezaret gelegen gewesen, nicht sehr weit von Änon auf der Westseite des Jordan, wo Johannes nach Joh. 3, 23 wirkte.

Distanz erblicken kann. — Was den dritten Punkt, die Geheimhaltung des Wunders, angeht, so gehört hierher schon das *ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης* V. 23 und des weiteren, nachdem die Tat vollzogen ist, und der Geheilte nach Hause zurückgeschickt wird, der Befehl Jesu, nicht einmal in das Dorf hineinzugehn, noch auch zu jemandem in dem Dorfe zu sprechen.[1]) Der Blinde wird in Bethsaida, resp. Bethanien selbst nicht zu Hause gewesen sein, eine Annahme, die wirklich keine so grossen Schwierigkeiten macht, als W r e d e a. a. O. S. 49 annimmt. Freilich, auch hier kann man es sich schwer vorstellen, dass das Wunder geheim geblieben sein sollte, da ja der Geheilte zunächst seine Begleiter aufgesucht haben wird, und diese kaum über die Heilung Stillschweigen bewahrt haben dürften.

Die Szene bei Cäsarea Philippi.

Mt 16, 13 - 23. Mc 8, 27 - 33. Lc 9, 18—22.

Hier fliessen wieder alle drei Quellen synoptischer Berichterstattung, zum ersten Male nach der Geschichte von der wunderbaren Speisung der Fünftausend. Über die mutmasslichen Gründe der Auslassung der zwischenliegenden Erzählungsstücke bei Lc habe ich mich zu Mc 6, 45 ff. S. 277 ausgesprochen. Die Schilderung der Situation nun, in welcher Jesus über sein wahres Wesen mit seinen Jüngern sich verständigt, ist in den beiden ersten Evangelien im wesentlichen die gleiche. Jesus begibt sich (Mt *ἐλθών*, Mc *ἐξῆλθεν*[2]) .... *καί*, Übers.-Varr.) in das Gebiet der etwa $5^1/_2$ Meilen vom Nordufer des galiläischen

---

1) *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς μηδὲ εἴπῃς τινι ἐν τῇ κώμῃ*, wie wohl mit A C N X Γ Δ Π u. a. zu lesen sein wird. Insofern man nun das zweite Gebot neben dem ersten für überflüssig erachtete, — wenn der Geheilte das Dorf gar nicht betrat, kam er gar nicht in die Lage, zu jemandem im Dorfe sprechen zu können —, änderte man entw. an dem ersten oder an dem zweiten Satze. In D wurde der e r s t e Satz durch die auch 2, 11 und 5, 19 sich findenden Worte ersetzt: *ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.* Andere Texteszeugen liessen den z w e i t e n Satz einfach fort, so ℵ* B L 1* 209 syr^sin cop. Eine Mischform der von D vertretenen und der urspr. Form lesen wir in 13. 28. 61. 69. 346. 2^pei: *ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου, καὶ ἐὰν εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς, μηδενὶ (μηδὲν) εἴπῃς μηδὲ ἐν τῇ κώμῃ.*

2) Hier ist noch besonders *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* hinzugefügt.

Sees entfernten Stadt Cäsarea Philippi und richtet hier, nach einem Zusatz des Mc noch ἐν τῇ ὁδῷ, unterwegs, wo ihn keine Menschenansammlungen hinderten, mit den Jüngern allein zu sprechen, die Frage an dieselben, wofür die Leute ihn hielten. Bei Lc fehlt die genauere Angabe der Situation. Es heisst hier nur: und es geschah, als er (betend) allein war, waren seine Jünger bei ihm, und er fragte sie,[1]) indem er sprach usw. Die nähere Bestimmung der Gegend, in der sich Jesus aufhielt, interessiert den Evangelisten offenbar nicht mehr, wie er auch im Eingange der Erzählung von der Heilung des Paralytischen die Stadt, in der Jesus sich befand, sowie im Beginn der Parabelrede 8, 4 die genauere Situation anzugeben unterlässt, in der Jesus das Volk belehrte. Vgl. auch 9, 43. 46. Der matthäischen Ortsangabe *εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τοῦ Φιλίππου* entspricht übrigens bei Mc nach der gewöhnlichen Lesart die konkretere Bezeichnung *εἰς τὰς κώμας Κ. τ. Φ.* Diese etwas eigentümliche Ausdrucksweise, nach welcher hier von den Dörfern einer Stadt die Rede ist, hat vielleicht zu der Kürzung *εἰς Καισαρίαν τ. Φ.* in D und einigen it codd. Veranlassung gegeben. Die Jesusfrage lautet nun nach der gewöhnlichen Lesart bei Mt: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*; die meisten Texteszeugen lesen allerdings noch hinter *τίνα* ein *μέ*, dasselbe fehlt jedoch in ℵ B c vg u. a. und wird daher als späterer Einschub betrachtet, der auf Grund der Parallelen (*τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*, ähnlich Lc)[2]) in den Text gekommen sei. Mehr Wahrscheinlichkeit hat für mich aber die andere Erklärung, dass das Personalpronomen auch bei Mt ursprünglich und in den zitierten Handschriften als überflüssig weggelassen worden ist, weil der Satz, in den es gehört, einen Subjektsakkusativ in *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* bereits besitzt. In jedem Falle bleibt auffällig, dass hier Jesus durch die Worte *τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* die Antwort auf die Frage bereits vorwegnimmt, obwohl er im folgenden nicht nur fragt, wofür die Leute,

1) ἐπηρώτησεν. Die beiden Seitenreferenten wählen bei der Übersetzung d. Imperf, und zwar Mc, gleichfalls das Kompositum benutzend, ἐπηρώτα, Mt unter Verwendung des Simplex ἠρώτα.

2) Statt ἄνθρωποι schreibt er ὄχλοι, wohl im Hinblick auf die vorher gespeisten Massen (vgl. V. 16).

sondern auch, wofür die Jünger selber ihn halten. Wenn wir aber bedenken, dass in D vor *υἱόν* der Artikel fehlt, so ergibt sich mir als die wahrscheinlichste Lesart des ursprünglichen Textes: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, für welch ein Menschenkind halten mich die Menschen? *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist hier dann einfach im Sinne von Mensch, noch nicht in der Bedeutung des Menschensohnes *κατ' ἐξοχήν*, des Messias, zu fassen, und die Antwort auf die Frage Jesu ist hier in keiner Weise antezipiert. Nehmen wir an, dass Mt hier U_1 getreu wiedergebe, so hat möglicherweise der Verf. von U_2 die *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* entsprechenden aramäischen Worte als messianische Selbstbezeichnung Jesu gedeutet und infolge dessen als in die Frage aus dem angegebenen Grunde nicht hineinpassend gestrichen. Wir sahen bei der Besprechung von Mc 2, 10 und 28 samt Parallelen, wie auch dort wahrscheinlicherweise der Verf. von U_2 eine allgemein Menschenkind bezeichnende Wendung seiner Quelle im Sinne der messianischen Selbstbenennung Jesu gedeutet hat. In der Erwiderung der Jünger haben wir bei Mt die Aufzählung mit *οἱ μέν, ἄλλοι δέ, ἕτεροι δέ*. Da nur die beiden letzteren Subjekte bei den Seitenreferenten ihre Parallelen haben und dem *οἱ μέν* dort nichts entspricht, werden diese Worte auf den ersten Evangelisten selber zurückgehn, der sie um der grösseren Korrektheit willen zugesetzt hat. Mit dem *ἕτεροι* an dritter Stelle nach dem *ἄλλοι* an zweiter korrespondiert bei Mc und Lc als Übers.-Var. ein nochmaliges *ἄλλοι*. Hinter *ἕτεροι δέ* lesen wir bei Mt die Worte *Ἱερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν*. In den Parallelberichten fehlt die Erwähnung des Jeremias. Aber schwerlich haben wir hier einen Zusatz des ersten Evangelisten vor uns, sondern vielmehr die getreue Wiedergabe einer altertümlichen Notiz von U_1, die der Verf. von U_2 gestrichen hat, weil er an dieser Volksvorstellung von der Wiederkehr des Jeremias, zumal im Hinblick auf seine heidenchristlichen Leser, wohl nicht mehr das genügende Interesse nahm, und sie ja auch in den Worten, dass manche Jesum für einen der Propheten hielten, enthalten war; vgl. Mc: *ἄλλοι δὲ, ὅτι εἷς τῶν προφητῶν*, Lc: *ἄλλοι δέ, ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη*. Die Konstruktion ist hier also die, dass von dem vorauszusetzenden *λέγουσιν* nicht mehr, wie bei Mt, *σὲ εἶναι* zu

ergänzen, sondern ein ὅτι-Satz abhängig ist. Entsprechend wird sich schon U_2 ausgedrückt haben.

Jesus fühlt sich durch keins dieser Urteile über seine Persönlichkeit innerlich befriedigt, er hält sich für keinen Johannes oder Elias redivivus, nicht für die Repetition irgend einer noch so hervorragenden Grösse der Vergangenheit, sondern für etwas Neues, alles bisherige Unabgeschlossene Abschliessendes, für den Messias. So verlangt es ihn nach einem Gegengewicht gegen die ja nicht übelmeinenden, aber doch unter die Oberfläche nicht allzu tief hinabreichenden Äusserungen des Volkes, und er spricht zu seinen Jüngern: „Für wen erklärt ihr mich denn?“ Bei Mc haben wir statt des blossen λέγει, resp. εἶπεν der Seitenreferenten wiederum eine genauere Bezeichnung der folgenden Worte durch ἐπηρώτα, dazu den beliebten marcinischen Zusatz αὐτός. Im Namen der Jünger antwortet Petrus,[1]) indem er ihn für den Messias erklärt. In der Formulierung dieser Aussage hat wohl Lc im wesentlichen das Ursprüngliche, U_1 und U_2 Entsprechende,[2]) wenn er schreibt: τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. Mc hat dann verkürzt, sofern er den Petrus einfach von dem Gesalbten[3]) reden lässt, Mt erweitert, sofern er die Beziehung des Gesalbten zu Gott durch Einfügung der Worte ὁ υἱός zwischen ὁ Χριστός und τοῦ θεοῦ, sowie das Wesen Gottes durch den Zusatz der Worte τοῦ ζῶντος näher kennzeichnet. Vielleicht macht sich in dieser Erweiterung schon direkt der Einfluss der im folgenden benutzten Quelle geltend. Die drei sich anschliessenden Verse 17—19 hat nämlich der erste Evangelist schwerlich in U_1 gelesen, anderufalls müssten sie, da sich von ihnen weder bei Mc noch bei Lc eine Spur zeigt, von U_2 gestrichen worden sein, wofür sich aber kein rechter Grund finden lässt. Dazu kommt, dass auch inhaltlich bezüglich des Primates des Petrus die Verse ja manches bieten, was auf eine erst spätere Tradition zu weisen scheint.

1) Mt setzt noch Σίμων hinzu, vielleicht mit Rücksicht darauf, dass Jesus in dem folgenden, aus anderer Quelle als U_1 stammenden Abschnitt V. 17—19 den Apostel zunächst mit seinem Namen Simon anredet.

2) Nur insofern wird er hier wohl die Quelle verkürzen, als er die Worte von einem aus dem Vorhergehenden zu ergänzenden λέγομέν σε εἶναι abhängig sein lässt und nicht, wie Mt und Mc, mit σὺ εἶ einen neuen Satz bildet.

3) Vgl. bei Mc τὸ εὐαγγέλιον, ὁ λόγος, ohne τοῦ θεοῦ.

Mt fährt dann V. 20 fort: darauf gebot er den Jüngern, sie sollten zu niemandem davon sprechen, dass er der Messias sei. Den Worten *τοῖς μαθηταῖς* entspricht bei den Seitenreferenten ein blosses *αὐτοῖς*. Letzteres wird das Ursprünglichere darstellen; da Mt einen grösseren Einschub gemacht hat, kann er hier nicht einfach mit *αὐτοῖς* auf die zuletzt V. 15 genannten Jünger zurückweisen. Dem *διεστείλατο* entspricht als Übers.-Var. bei Lc *παρήγγειλεν*. Neben diesem Verbum lesen wir im dritten Evangelium noch das Partiz. *ἐπιτιμήσας*, während Mc nur von einer Bedrohung der Jünger spricht, ohne eine Parall. zu dem *διεστείλατο*, resp. *παρήγγειλεν* der Seitenreferenten. Wir werden daher annehmen können, dass in U_1 ein einfaches Verbum für: gebieten gestanden hat. U_2 hat dann, seiner sonstigen Auffassung entsprechend, dass Jesus um seine Person und sein Werk einen dichten Schleier des Geheimnisses zieht, dieses Verbot, über seine Messianität sprechen, noch besonders mit einer Bedrohung der Jünger begleitet sein lassen. So Lc, während Mc allein von der Bedrohung spricht, das daneben farblosere Verbum: gebieten auslässt. Beachte ferner die Übers.-Varr. *ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν* Mt, *ἵνα μηδενὶ λέγωσιν* Mc, *μηδενὶ λέγειν* Lc. Den Inhalt dessen, wovon sie nicht reden sollen, muss Mt wegen der zwischeneingeschobenen Rede Jesu an Petrus noch ausdrücklich formulieren: *ὅτι αὐτός* (resp. D U: *οὗτός*) *ἐστιν ὁ Χριστός*. Bei Mc und Lc hingegen haben wir wohl noch die ältere Darstellung erhalten, die einfach auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweist: *περὶ αὐτοῦ* im zweiten, *τοῦτο* im dritten Evangelium von *λέγωσιν*, resp. *λέγειν* abhängig. Das *αὐτοῦ* in *περὶ αὐτοῦ* wird allerdings schwerlich gleich dem lukanischen *τοῦτο* neutrisch gemeint sein, sondern auf das in *ἐπετίμησεν* steckende Subjekt sich zurückbeziehen. Trotzdem werden hier *περὶ αὐτοῦ* bei Mc und *τοῦτο* bei Lc als Übers.-Varr. reklamiert werden können, sofern eine maskulinische Form des aramäischen Personal- resp. Demonstrativpronomens von Lc in neutrischem Sinne gefasst worden ist.

In welchem Sinne muss nun jenes Bekenntnis Petri und Jesu Verbot, über ihn (als Messias) zu jemandem zu reden, verstanden werden? Beide Fragen haben auch ein quellen-

kritisches Interesse, da sie möglicherweise von den verschiedenen Quellen und Evangelien verschieden beantwortet werden, und diese Differenz der Auffassung mit dazu beitragen kann, ältere Überlieferungen von jüngeren zu sondern. Was den ersteren Punkt betrifft, so ist hier ja im ersten Evangelium schon längst ein eigentümlicher Widerspruch bemerkt worden. Auf der einen Seite erscheint gerade in diesem das Bekenntnis des Jüngers wie etwas Unvermitteltes, auf direkter göttlicher Offenbarung Beruhendes, V. 17; auf der anderen Seite wird Jesus schon vorher 9, 27 von zwei Blinden, 15, 22 von der Chananäerin als Davids Sohn, d. h. als Messias bezeichnet, 12, 23 fragt sich nach einem Wunder das Volk: ist etwa dieser der Sohn Davids, ja 14, 33, nach der Beruhigung des Sturmes auf dem galiläischen See, erklären ihn die Schiffsinsassen, zu denen in erster Linie die Zwölfe gehören, für den, der wahrhaft Gottes Sohn ist. Hat sich doch auch Jesus selbst schon vor dem 16. Kap. bei den verschiedensten Gelegenheiten als „den Sohn des Menschen“ bezeichnet. Selbst wenn diese Selbstbenennung für diejenigen, die sie hörten, in ihrem messianischen Charakter nicht unmittelbar verständlich war, so musste sie doch für manche die Veranlassung bilden, Jesum wegen dieses Titels zu interpellieren, und dann konnte das Messiasgeheimnis schwerlich von ihm länger gewahrt bleiben. Da nun aber das erste Evangelium offenbar aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, so fragte man, ob nicht diejenige Quelle, aus der unser Passus entnommen war, in der vorliegenden Frage einen einheitlicheren Charakter aufzuweisen hatte. Und sofern man als diese Vorlage unser zweites Evangelium betrachten zu müssen glaubte, kam man vielfach darin überein, dass in diesem in der Tat vor unserer Szene noch niemand in Jesus den Messias erblickt hat. Aber ganz so glatt liegt die Sache doch auch im Mc-Evangelium nicht, worauf neuerdings Wrede und J. Weiss in den angeführten Schriften hingewiesen haben. Schon bei seiner Taufe durch Johannes ist ja Jesus durch die wunderbare Himmelsstimme öffentlich zum Messias proklamiert worden, er hat seine Predigt mit dem Hinweise begonnen, dass das messianische Zeitalter angebrochen sei. Auch „die plötzliche Nachfolge der Jünger (1, 16 ff.) wird sich der Evangelist doch wohl damit

erklärt haben, dass sie an Jesus glauben, ihr Apostolat (3, 12 ff.) setzt den vollen Messiasglauben voraus." J. Weiss, a. a. O. S. 51. Und wenn Jesus in dem Parabelkapitel, 4, 11, erklärt: euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben worden, so wird sich dieser Ausspruch in erster Linie auf die Messiaserkenntnis der Jünger beziehen. Denn wie Wrede a. a. O. S. 58 f. scharfsinnig hervorhebt, ist ja gerade im Mc-Evangelium dasjenige, worüber Jesus den Schleier des Geheimnisses gebreitet zu sehen wünscht, seine Messianität. Auch auf die beiden Stellen des Evangeliums kann man hinweisen, an welchen sich Jesus bereits vor unserer Szene als den Menschensohn bezeichnet 2, 10 und 28. Mögen sie auch ursprünglich nicht in messianischem Sinne gemeint sein (s. z. d. Stellen S. 104 f. u. 129 ff.), Mc wird in ihnen doch eine derartige Selbstbezeichnung Jesu erblickt haben, wie besonders die zweite Stelle deutlich zeigt. Desgleichen scheint mir sicher, dass das Bild von dem Bräutigam 2, 19 f. von dem Evangelisten in messianischem Sinne verstanden worden ist. Auch die Fesselung des Satans, von der Jesus 3, 27 spricht[1]), sowie die Forderung des Himmelszeichens seitens der Pharisäer 8, 11 setzt entschieden messianische Ansprüche Jesu voraus. Mc wird also das Petrusbekenntnis schwerlich im Sinne einer erstmaligen Erkenntnis gedeutet haben.

Nun kann man ja immer noch versuchen, hinter den Bericht des Evangelisten auf die geschichtlichen Verhältnisse selbst zurückzugehn und auf diese Weise den Nachweis zu führen, dass in der Tat vor Cäsarea Philippi von einer Offenbarung des Messiasgeheimnisses nirgends die Rede sein kann. Wie schon angedeutet, mögen die Aussprüche 2, 10 und 28 ursprünglich anders gemeint gewesen sein, die Vorgänge bei der Taufe mögen nur als innerliche gedeutet werden können u. s. w. Aber immerhin wird man doch beispielsweise einem Ausspruche wie 4, 11 gegenüber in dieser Beziehung einen schweren Stand haben. Dazu kommt die Messiaserkenntnis der Dämonischen, über die ich mich bereits bei Besprechung von 1, 24 S. 59 ff.

1) Vgl. Wrede a. a. O. S. 19: „Hat der Evangelist, wenn er Jesus so reden lässt, ihm eine weniger starke Selbstaussage zuschreiben wollen, als in dem Gebrauch eines messianischen Namens läge?"

ausgelassen habe. Diese setzt durchaus voraus, dass die Frage der Messianität Jesu sehr bald nach dem Beginne seines öffentlichen Auftretens Gegenstand allgemeiner Diskussionen gewesen sein muss. Der engere Jüngerkreis wird sich dann am wenigsten der Aufgabe haben entziehen können, zu dieser Frage innerlich Stellung zu nehmen, und ich kann es mir bei der Enge des Verkehrs zwischen ihnen und Jesus nicht anders vorstellen, als dass es früher oder später — aber jedenfalls erheblich früher als in der Szene bei Cäsarea Philippi — dieserhalb auch zu einer offenen Aussprache zwischen ihnen und ihrem Meister gekommen ist.

Kehren wir nun zum ersten Evangelisten zurück, so werden wir aus ihm manche Bestätigung dieser unserer Auffassung entnehmen können. Mag man auch Stellen, wie 14, 33; 15, 22 auf Rechnung erst des Evangelisten selber setzen, obgleich ich das nicht für recht zulässig halte, es bleiben zunächst die Parallelen zu manchen bei Mc besprochenen Stellen, wie 13, 11 zu Mc 4, 11; 16, 1 zu 8, 11; 12, 29 zu 3, 27. Die letztere ist noch dadurch instruktiv, dass hier, aus den Logien stammend, ein Vers vorangeht, nach welchem der Fesselung des Satans, des bisherigen Weltherrschers, die Aufrichtung des messianischen Reiches durch Jesus parallel geht. Für beide Erscheinungen bilden die Dämonenaustreibungen das äussere Kennzeichen. Überhaupt bietet nun Mt in den Aussprüchen und Reden Jesu vor dem 16. Kap., die bei Mc nicht enthalten sind, manches schätzenswerte Material für unsere Frage. Es wird unmöglich sein, die hier in Betracht kommenden Aussprüche alle in eine spätere Zeit zu verlegen. Wenn Jesu z. B. auf die Anfrage des Täufers hin, ob er der Messias sei, auf die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in seinen Wunderheilungen und seiner Predigt hinweist, Mt 11, 4 ff., so liegt darin doch ein deutliches, wenn auch indirektes Selbstbekenntnis zur Messianität. Das nämliche gilt von Stellen wie 12, 6 und 41 f.: hier ist mehr als der Tempel, mehr als Jonas, mehr als Salomo. Auch fragt sich, ob man alle die Aussprüche Jesu, in denen er im ersten Evangelium vor dem 16. Kap. von sich als dem Menschensohne redet, wirklich erst hinter die Szene von Cäsarea Philippi verlegen resp. den Ausdruck Menschensohn in ihnen für un-

historisch halten kann. Ich erinnere nur an 11, 19, wo er von sich als dem Menschensohn im Unterschiede vom Täufer, und 12, 32, wo er von der Lästerung des Menschensohnes redet. Auch auf die eigenartige Stelle 11, 25 ff., in der sich Jesus als den Sohn schlechthin bezeichnet, kann man in diesem Zusammenhange hinweisen.

Nun fällt ja auf, dass unter den Anschauungen, die sich die grosse Menge über Jesus gebildet hat, an unserer Stelle keine erwähnt wird, die mit seinem Messiastume rechnet. Aber einmal ist zu beachten, dass diese Volksmeinungen nur als Folie zu dem Jüngerbekenntnis hier aufgeführt werden, und sodann, dass wir uns hier in einer Zeit des Lebens Jesu befinden, in der sein Ansehen beim Volke wohl eine gewisse Krisis durchzumachen hatte. Jesus befindet sich offenbar auf dem Rückzuge vor seinen Feinden. Wir werden annehmen können, dass die Verweigerung des Himmelszeichens den Pharisäern gegenüber ihm in den Augen der grossen Menge entschieden geschadet hat. Man hält ihn wohl noch für einen grossen Propheten, aber nicht mehr für den Messias. Wie weit der Glaube der Jünger in diese Krisis mit hineingezogen worden ist, wissen wir nicht. Aber Jesus wird doch Mt V. 6 Mc V. 15 seinen Grund gehabt haben, die Seinen vor dem pharisäischen Sauerteige zu warnen (vgl. oben S. 326 f.). Mag freilich auch ihr Glaube vorübergehend erschüttert worden sein, er bricht doch wieder siegreich durch: in ihrem Namen erklärt Petrus ihn für den Messias, während er bei so vielen anderen die schmerzliche Erfahrung machen muss, dass sie an ihm irre werden. Dieses Bekenntnis des Jüngers ist und bleibt eine Tat, auch wenn es nicht das erstmalige Aufleuchten der Messiaserkenntnis bedeutet. Und wenn Jesus ihnen den Befehl erteilt, sie sollen zu niemandem von ihm reden, so ist das wohl aus einer tief schmerzlichen Resignation heraus zu verstehn: sie sollen sich keine Mühe geben, das Volk über sein wahres Wesen zu belehren. Es würde nichts nützen.[1]

---

1) Wir haben hier offenbar einen der Anknüpfungspunkte für U_2. Jesum schon vom Beginne seines öffentlichen Auftretens an darauf Wert legen zu lassen, dass sein Messiasgeheimnis dem Volke nicht preisgegeben wird. Andere Stellen sind die Mt 8, 4; 9, 24 f.; 12, 16 entsprechenden.

Dies ist nun auch die Stimmung, in der Jesus die Seinen auf seine ihm bevorstehenden Leiden hinweist. *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν κτλ.* schreibt Mc. Mt leitet den Passus noch besonders durch *ἀπὸ τότε* ein, wie er es ja auch sonst liebt, durch eine Zeitbestimmung einen Abschnitt an den anderen anzuschliessen, (gewöhnlich das blosse *τότε*, aber auch *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* u. ähnl.). Ausserdem ist hier Subjekt und Objekt des Hauptsatzes noch besonders namhaft gemacht, *ὁ Ἰησοῦς* und *τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, wodurch die ganze Ankündigung einen feierlicheren Charakter erhält. Allerdings ist dann in dem folgenden *ὅτι*-Satze nur mit *δεῖ αὐτόν* auf Jesus zurückgewiesen, während die beiden Seitenreferenten das umständlichere *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* statt *αὐτόν* aufweisen. Offenbar hat schon U_2 die entsprechenden aramäischen Worte an Stelle des einfachen Personalpronomens gebraucht, — vielleicht, um hier wenigstens nachträglich eine Ausdrucksweise zu verwenden, die es wenige Verse vorher bei der ersten Frage Jesu (vgl. Mt V. 13 und Parall.) als überflüssig ausgelassen hatte. — Im übrigen ist hier bei dem dritten Evangelisten die Diktion am kürzesten. Das Wort, von dem der *ὅτι*-Satz abhängig ist, stellt gar kein selbständiges Verbum, geschweige denn, wie bei den Seitenreferenten, eine Umschreibung des Verbums durch *ἤρξατο* mit abhängigem Infinitiv dar, sondern ein von dem vorangehenden *παρήγγειλεν* abhängiges Partizip *εἰπών*. Beachte noch die Übers.-Varr.: *εἰπεῖν* Lc, *διδάσκειν* Mc,[1]) *δεικνύειν* Mt.

Was nun den von diesen Worten abhängigen *ὅτι*-Satz und die von *δεῖ* regierten Infinitive angeht, so haben wir zunächst bei Mt den Zusatz *εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καί* zu konstatieren. In U_1 und U_2 (vgl. Mc und Lc) war das wohl als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Jesus nach Jerusalem zog. Hingegen werden wir im folgenden noch die kürzere Ausdrucksweise von U_1 im Unterschiede von U_2 (= Mc Lc) wiederfinden dürfen: *πολλὰ παθεῖν ἀπὸ* (resp., D, *ὑπὸ*) *τῶν πρεσβυτέρων κτλ.* Die hier vorliegende Brachylogie ist jedenfalls bei Mc und Lc

---

1) Diese Differenz zwischen Mc und Lc erinnert an die Varr. *διδαχή* Mc 1, 27 und *λόγος* Lc 4, 36.

vermieden, sofern es bei ihnen heisst *πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ* (resp. *ὑπὸ*) *τῶν πρεσβυτέρων κτλ.* Übereinstimmend zählen die Evangelisten die drei Kategorieen der Widersacher Jesu auf, die drei Hauptbestandteile des Synedriums: Älteste, Hohepriester und Schriftgelehrten. Höchstens bei Lc könnte man fragen, ob er nicht die Schriftgelehrten ausgelassen hat, da sie in 1, 131, 209 und bei Origenes hier nicht erwähnt sind.

Es folgt die Weissagung des Todes und der Auferstehung. Nicht erst bei der allgemeinen Totenerweckung, sondern schon in kürzester Frist nach seinem Tode (B. Weiss) wird er auferstehn. Übers.-Varr.: *ἐγερθῆναι* Mt, *ἀναστῆναι* Mc, während man bei Lc im Zweifel sein kann, ob mit ℵ B u. a. *ἐγερθῆναι* oder mit ACD u. a. *ἀναστῆναι* zu lesen ist. Die Zeit der Auferstehung wird bei Mc mit *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, bei Mt mit *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* näher bestimmt, ebenso wohl auch bei Lc, falls hier nicht die D-Lesart *μεθ' ἡμέρας τρεῖς* die ursprüngliche ist. Beide Ausdrucksweisen „am dritten Tage" und „nach drei Tagen" bedeuten dasselbe und werden als Übers.-Varr. zu betrachten sein. Der Tag, von dem aus gerechnet wird, ist jedesmal mitgezählt.[1]) Uns ist diese Ausdrucksweise weniger geläufig: wir würden dafür wohl besser sagen: am zweiten Tage darauf, nach zwei Tagen, wie das ja auch den Berichten über die Auferstehung Jesu entspricht.

Mt fährt fort V. 22: und Petrus nahm ihn bei Seite und begann ihm zu drohen und zu sprechen: „Gott schütze dich davor, Herr, das geschehe (dir) nicht". Bei Mc hat nur der Passus *καὶ προςλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ* seine Parallele. Worte, die der Jünger spricht, werden nicht angeführt. Dagegen lesen wir hier unmittelbar vorher, V. 32a, einen Einschub: *καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει.* Die Ausdrucksweise *ὁ λόγος* kann sich zurückbeziehen auf die soeben mitgeteilte Weissagung Jesu, dem Artikel wohnt dann eine deiktische, auf das Vorangehende zurückweisende Kraft inne. In dieser Bedeutung begegnet uns *ὁ λόγος* 9, 10 und 10, 22. Die Worte können aber auch im Sinne von *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ge-

1) Vgl. Lc 13, 32: *ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι.*

braucht sein, wie in 2, 2 (s. oben S. 97); 4, 14. 33. An der zuerst zitierten Stelle finden wir auch dasselbe Verbum wieder: *καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.* Ich glaube, wir werden am besten tun, in dem nämlichen Sinne auch unseren Satz zu deuten. Denn bedeutete derselbe: ganz offen redete er das Wort von den ihm bevorstehenden Leiden und seiner Auferstehung, so würde er in eigentümlichem Widerspruch mit V. 30 stehn, nach welchem Jesus sein Messiasgeheimnis strikte gewahrt wissen will. Wenn noch bei *ἐλάλει* ein *αὐτοῖς* dabei stände, so dass es sich nur um eine Jüngerunterweisung handelte! Da das nicht der Fall ist, werden wir hier an die Verkündigung Jesu im allgemeinen, seine Predigt vor dem Volke zu denken haben. *παρρησίᾳ* setzt er sie fort, obwohl er nach seinen soeben mitgeteilten Äusserungen klar sein Martyrium voraussieht. Diese *παρρησία* hat ihm vielleicht in der letzten Zeit gefehlt. Vielleicht nicht mit Unrecht spricht man von „Fluchtwegen", die ihn in die Nähe von Cäsarea Philippi führten. Nun er aber des Glaubens seiner Jünger an seine Messianität versichert ist, widmet er sich von neuem ganz offen, unentwegten Mutes, obgleich er seinen Tod vor Augen sieht, seiner Predigtwirksamkeit. Petrus freilich erblickt in diesem Auftreten nicht die moralische Notwendigkeit, sondern nur die grosse Gefahr, der Jesus sich aussetzt, auf die er durch dessen eigene Worte erst voll und ganz aufmerksam geworden ist. Deshalb sucht er ihn energisch von dieser öffentlichen Tätigkeit abzuhalten. — Nach dem Mt-Texte hat die Bedrohung seitens des Petrus offenbar den Sinn, Jesum von der Reise nach Jerusalem abzubringen, die er soeben angekündigt hat. In der aramäischen Quelle, jedenfalls in ihrer ältesten Rezension, wird wohl nach den Worten der Weissagung Jesu nur ganz kurz berichtet gewesen sein, dass Petrus Jesum bei Seite nimmt und ihn bedroht. Die Sätze Mt V. 22b und Mc V. 32a stellen dann von einander unabhängige Versuche dar, über den Inhalt dieser Bedrohung etwas Näheres anzudeuten.

Jesus aber, berichtet Mt weiter, wandte sich um und sprach zu Petrus: weiche hinter mich Satan usw. Ähnlich Mc; Übers.-Varr.: *ἐπιστραφείς*, während Mt das Simplex *στραφείς* braucht. Die Worte an den Petrus sind bei Mc zugleich im Blick auf die

Jünger gesprochen, sollen diesen also offenbar die Lust benehmen, in ähnlichem Sinne wie jener auf ihn einzureden. Auch dadurch erscheinen sie hier noch nachdrücklicher als im ersten Evangelium, dass es heisst: er bedrohte den Petrus und sprach. Ebenso energisch also, wie Petrus ihm Vorhaltungen machte, erwidert Jesus. Hinter den Worten *ὀπίσω μου*,[1]) *σατανᾶ* (Mt Mc) lesen wir bei Mt noch den erläuternden Zusatz *σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ*.

Beide Evangelisten schliessen den Abschnitt mit der begründenden Bemerkung Jesu, dass Petrus nicht das Göttliche, sondern das Menschliche im Auge habe. Nach dem gewöhnlichen Texte lauten beide Berichte hier gleich. Wenn aber mit D und einigen it codd bei Mt am Schlusse *ἀλλ' ἃ τοῦ ἀνθρώπου* zu lesen ist, haben wir hier eine Übers.-Var. zu den entsprechenden Mc-Worten *ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων*.

Im dritten Evangelium fehlt der letzte Abschnitt mit der Bedrohung seitens des Petrus und der Antwort, die ihm Jesus erteilt. Lc wird ihn wohl in seiner Quelle gelesen haben, hat ihn aber vielleicht aus Pietät gegen den Apostel weggelassen.

Die Notwendigkeit des Leidens auch für die Jünger Jesu.

Mt 16, 24—28. Mc 8, 34—9, 1. Lc 9, 23—27.

Menschen-, nicht Gottesgedanken sind es auch, wenn sich ein Jünger Jesu dem Leiden entziehen will. So schliesst sich dieser Passus sachlich gut an den vorangehenden an, so dass man nicht nötig hat, hier an eine äusserliche Anfügung ad vocem *ὀπίσω μου* zu denken. Nach Mt sind die folgenden Worte offenbar nur an die Zwölfe gerichtet. Nach Mc ruft aber Jesus das Volk samt seinen Jüngern herbei und spricht zu ihnen. So haben wir hier einen grösseren Kreis, den ja schon die Notiz V. 32a *καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει* nach der uns wahrscheinlichsten Deutung voraussetzte. Jesus lässt sich durch die Einrede des Petrus nicht davon abhalten, frank und

1) Nach Blass, Textkritische Bemerkungen zu Mc (Beiträge zur Förderung christl. Theologie III, 3) S. 66 soll statt *μοῦ* beide Male *σοῦ* gelesen werden, und zwar, weil an der Stelle Mt 4, 10 syr[sin] *ὕπαγε ὀπίσω σου* statt *ὕπαγε* resp. *ὕπαγε ὀπίσω μου* liest!

frei weiter zu predigen. Auch im dritten Evangelium werden wir die Worte ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας schwerlich nur auf die Zwölfe beziehen dürfen, da zu ihnen ja Jesus soeben erst geredet hat. Wenn also Mt hier U_1 getreu reproduziert, werden wir annehmen können, dass bereits U_2 den Kreis der Hörer der folgenden Worte des Herrn als einen grösseren als den der Zwölfe gedacht hat. Vielleicht hing diese Erweiterung mit dem Schlusssatze des ganzen Passus zusammen, nach welchem einige von den damals Anwesenden die Wiederkehr Jesu erleben sollten. Dieses Wort passte möglicherweise auf die Zeit, da der Verf. von U_2 schrieb, nicht mehr, wenn man bei den Danebenstehenden nur an die zwölf Apostel dachte. Sie waren vielleicht schon sämtlich — eventuell mit Ausnahme des Johannes — gestorben, und Christus war noch nicht wiedergekommen. Dagegen mochten noch einige andere Zeitgenossen und Augenzeugen seiner Wirksamkeit am Leben sein, so dass, auf sie bezogen, jene Weissagung ihre Richtigkeit behalten konnte. — U_2 wird sich dann wohl in der Weise, wie es Mc wiedergibt, ausgedrückt haben. Die Worte προςκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ erinnern noch in ihrer Zusammensetzung daran, dass hier ursprünglich nur von den anwesenden Jüngern die Rede war, und dann nach späterer Darstellung das Volk hinzugerufen wurde.[1]) Lc hat die Ausdrucksweise von U_2 wesentlich vereinfacht.

„Wenn jemand hinter mir hergehn will, so verleugne er sich und nehme sein Kreuz auf und folge mir". Übers.-Varr.: εἴ τις Mt Lc, ὅστις Mc, ἐλθεῖν Mt, ἔρχεσθαι Lc, während Mc, obwohl auch bei ihm noch ὀπίσω μου bei dem Verbum steht, in pleonastischer Weise ἀκολουθεῖν schreibt. Dem ἀπαρνησάσθω bei Mt und Mc[2]) entspricht bei Lc das Simplex

1) Dazu, dass hier Jesus vor einer grösseren Menge redet, passt auch schlecht, dass er am Schlusse des Abschnittes (vgl. bes. V. 38) ziemlich unverblümt von seiner Messianität redet, die er doch nach V. 30 vor dem Volke geheim gehalten wissen wollte.

2) Der Schreiber von Δ lässt allerdings bei Mc die Worte ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καί fort. Wenn er aber im folgenden statt ἀράτω ἐπαράτω schreibt, so erklärt sich das vielleicht daraus, dass er eigentlich ἀπαρνησάσθω schreiben wollte, statt des ersten ἀ versehentlich ein ἐ setzte, und nachdem er die vier ersten Buchstaben ἐπαρ geschrieben hatte, in ἀράτω hineinkam und so das Wort, das er eigentlich wiedergeben wollte, sowie ἑαυτὸν καί ausliess.

ἀρνησάσθω. Ob dieser Evangelist auch die Worte *καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* gelesen hat, wie seine beiden Seitenreferenten, erscheint mir zweifelhaft, da sie in D a l fehlen. Die daran sich anschliessende Zeitbestimmung *καθ' ἡμέραν* ist zwar äusserlich schlechter beglaubigt als jener Passus, sofern sie ausser jenen drei Zeugen noch in einer grossen Anzahl von Minuskeln und Versionen fehlt, — aber trotzdem wird sie echt und nur später fortgelassen worden sein, weil sie in den Parallelen fehlte. Nun passt der Zusatz *καθ' ἡμέραν* entschieden besser zu der Aufforderung zur Selbstverleugnung als zu der Mahnung zur Kreuzesaufnahme. Denn jene hatte der Jünger Jesu täglich zu üben Gelegenheit, schwerlich aber die letztere. So spricht auch ein sachlicher Grund dafür, dass die Mahnung *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* ursprünglich im Lc-Text nicht gestanden hat. In seiner Quelle wird der Evangelist die entsprechenden Worte wohl gelesen haben, hat sie aber vielleicht aus dem stilistischen Gefühl heraus fortgelassen, dass ein dreigliediger Nachsatz zu dem kurzen Vordersatz: wenn jemand hinter mir hergehn will, in keinem rechten Verhältnis stände. Allerdings stellt das dritte Glied *καὶ ἀκολουθείτω μοι* sachlich keine neue Mahnung im Vergleich zu den beiden vorangehenden dar, sonst käme die Trivialität heraus: wer mir nachfolgen will, der ...... folge mir nach! Die Nachfolge ist nicht ein neues Moment neben Selbstverleugnung und Kreuzesaufnahme, sondern besteht in diesen beiden. Wir haben also auch hier den Semitismus formaler Parataxe bei logischer Hypotaxe. Wir geben im Deutschen den letzten Imperativ am besten durch einen Finalsatz wieder, wie es Merx am Rande des Lc-Textes seiner Übersetzung des syr^{sin} tut, mit den Worten: dann wird er mir nachfolgen. (Ähnlich Wellhausen z. d. St.) In der folgenden Periode, die vom Gewinn und Verlust der Seele handelt, entspricht dem einfachen *αὐτοῦ* bei *τὴν ψυχήν* in Mt und Lc bei Mc wohl *ἑαυτοῦ*, sei es, dass man es mit B und Or vor oder mit D^2 hinter *ψυχήν* liest. Mit dem Konjunktiv in *ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ* (Mt Lc) korrespondiert bei Mc trotz des *ἄν* das Fut. Indik. *ἀπολέσει*, wie ja auch 6, 56; 7, 11 *ἄν* (resp. *ἐάν*) im Relativsatz mit dem Indik. verbunden erscheint. Interessanter als diese Varianten ist die Näherbestimmung *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ*

εὐαγγελίου.[1]) Allerdings steht der Mc-Text, wie er gewöhnlich gelesen wird, nicht absolut sicher fest. D a b i n k arm aeth und Or lassen die Worte *ἐμοῦ καί* aus; wir müssen daher mit der Möglichkeit rechnen, dass das *ἐμοῦ* aus den Parallelen in den Mc-Text gekommen ist und dann naturgemäss durch *καί* mit den folgenden Worten *τοῦ εὐαγγελίου* verbunden wurde. Vielleicht hat dann auch die Stelle 10, 29 eingewirkt, wo *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* fast allgemein gelesen wird, und nur in ℵ* und zwei Katenen die erste Bestimmung mit *ἕνεκεν* fehlt. In jedem Falle haben wir hier bei Mc wiederum einen bei den Seitenreferenten fehlenden paulinischen Ausdruck, *τὸ εὐαγγέλιον*, ohne einen davon abhängigen, den Begriff des Wortes umgrenzenden Genitiv, gleichwie in 1, 15. Vgl. auch *ὁ λόγος* in 2, 2; 4, 14. 33; 8, 32. Ich glaube nun, wir werden mit überwiegender Wahrscheinlichkeit den längeren Mc-Text für den ursprünglichen halten dürfen. Wenn der zweite Evangelist in seiner Quelle den Ausdruck: um meinetwillen las, so ist es viel plausibeler, dass er in seiner Vorliebe für Doppelausdrücke noch hinzufügte: und um des Evangeliums willen, als dass er statt Christus das Evangelium setzte. Anderseits ist es sehr wohl denkbar, dass Abschreibern diese Plerophorie sehr überflüssig vorkam, und sie daher den Ausdruck verkürzten.

Dass hier Mc im Vergleich zu den Seitenreferenten schwerlich die ursprüngliche Form des synoptischen Textes bietet, ist auch von Anhängern der reinen Mc-Hypothese oftmals deutlich empfunden worden. Wenn man aber in den Worten *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* einen der verhältnismässig wenigen Zusätze hat erblicken wollen, die ein späterer Redaktor zu dem Gesamttexte unseres griechischen Mc-Evangeliums gemacht hat, so bleibt es schlechterdings unerklärlich, von welchem Interesse er dabei geleitet gewesen sein sollte.

Während nun Mc und Lc zweimal vom *ἀπολλύναι* und zweimal vom *σώζειν* der eigenen Seele reden, braucht Mt zwar j e n e s Wort gleichfalls an beiden Stellen, setzt aber *σώζειν* nur das erste Mal und das zweite *εὑρίσκειν*. Vielleicht waren hier schon in U_1 zwei verschiedene Verba gebraucht. U_2 hat

1) Wie sich übrigens der Ausfall der Worte *ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* in D * k aeth erklären mag, weiss ich nicht.

dann wohl, dem entsprechend, dass der Verlust der Seele beide Male mit dem gleichen Verbum bezeichnet war, auch für den Gewinn, die Rettung derselben, um die Schärfe des Gegensatzes deutlicher herauszukehren, ein und dasselbe Verbum gewählt, und Mc und Lc haben entsprechend übersetzt.

Im folgenden haben wir zunächst bei Mt denselben Gedanken passivisch ausgedrückt, den Mc aktivisch wiedergibt. Mc: was könnte es einem Menschen nützen . . .? Mt: was könnte einem Menschen genützt werden? Auch schwanken die Handschriften in beiden Evangelien zwischen präsentischer und futurischer Ausdrucksweise. Bei Mt wird gewöhnlich das Fut. gelesen, ὠφεληθήσεται (ℵB L u. a.). Doch dasselbe könnte dem folgenden Fut. δώσει assimiliert und infolge dessen das Praes. ὠφελεῖται vorzuziehen sein (so C D Δ, die meisten it codd), während andrerseits bei Mc sehr wohl das Fut. ὠφελήσει ursprünglich sein könnte (so A C D Δ viele it codd). Bei Lc dürfte nicht τί ὠφελεῖται ἄνθρωπος, wie gewöhnlich geschieht, zu lesen sein, sondern mit ℵ C D τί ὠφελεῖ ἄνθρωπος; Was nützt ein Mensch, der die ganze Welt gewönne usw.? Damit erhält der Gedanke eine etwas andere Wendung. Auch hier dürften wir eine Übers.-Var. vor uns haben. Im aramäischen Texte wird ein Verbum vorauszusetzen sein, bei welchem eine Stammesform: nutzen eine andere, ihr ähnlich sehende: Nutzen haben bedeutete. Im ersteren Sinne ist es dann von Lc, in letzterem von Mt und Mc verstanden worden. — Spuren der richtigen Lc-Lesart sind auch im Mc-Evangelium zu finden, sofern hier ℵ* C[3] L X Γ Δ, Minuskeln u. a. τί γὰρ ὠφελεῖ (resp. ὠφελήσει) ἄνθρωπος; darbieten. Für den Mc-Text selber dürfte diese Lesart als ursprünglich schwerlich in Betracht kommen, denn zu ihr passen nicht die das Subjekt von ὠφελεῖ darstellenden folgenden Infinitive κερδῆσαι und ζημιωθῆναι, die hier wohl statt der aus Mt eingekommenen Konstruktion mit ἐάν zu lesen sein werden. Die Lesart erklärt sich aber sehr gut, wenn sie aus dem Lc in den Mc-Text eingekommen ist.

In den folgenden Worten haben wir die Übers.-Varr. ἐὰν . . . κερδήσῃ Mt, κερδῆσαι Mc, κερδήσας Lc. Als Gegenstand des Gewinnens erscheint bei allen drei Berichterstattern die ganze Welt, doch als Kehrseite dieses Glücks der Verlust

des eigenen Selbst. Übers.-Varr.: *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* Mt, Mc, *ἑαυτόν* Lc. Im Aramäischen, wie im Hebräischen kann נֶפֶשׁ das pronomen reflexivum ersetzen, wie auch Holtzmann z. d. St. bei Lc bemerkt. Für: einbüssen brauchen alle drei Evangelisten das Verbum *ζημιοῦσθαι*, das aber bei den einzelnen in verschiedenen Konstruktionen vorkommt, da es an das, wie wir sahen, verschieden konstruierte *κερδᾶν* durch *δέ* angeschlossen ist. Lc setzt vor *ζημιωθείς*, um den Satzabschluss etwas voller zu gestalten, noch das synonyme *ἀπολέσας* mit *ἤ*.

„Oder was vermöchte ein Mensch als Entgelt für sein Selbst zu geben," fahren Mt und Mc fort, so dass er dann von dem Gewinn der ganzen Welt wirklichen Nutzen hätte? Übers.-Varr.: bei Mt das deliberative Fut. *δώσει*, bei Mc der deliberative Konjunkt. *δοῖ*. Lc hat die ganze Frage fortgelassen, vielleicht um dem Missverständnis vorzubeugen, dass es für den betr. Menschen überhaupt kein *ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* (auch nicht, wenn ein anderer für ihn eintritt) gebe, während es sich nach dem Zusammenhange nur um ein solches handelt, welches er selber darzubieten imstande sei.

Dass in der Tat der Mensch seine *ψυχή* einbüssen kann, wird nun bei Mt durch den Hinweis auf das Kommen des Menschensohnes erläutert, der bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit an einem jeden nach seinem Verhalten Vergeltung üben wird. Denselben Gedanken finden wir auch bei Mc und Lc, nur in breiterer Ausführung; U_2 wird hier den Text von U_1 erweitert haben. Der Begriff des Verhaltens sowie der der Vergeltung ist nach einer bestimmten Richtung hin anschaulicher charakterisiert: wer sich meiner und der Meinigen schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er kommt usw. Diese Erweiterung von U_2 erinnert an ein Logienwort Mt 10, 33, ähnlich Lc 12, 9: wer mich vor den Menschen verleugnet, den will ich auch vor meinem himmlischen Vater verleugnen.

Gewöhnlich wird hinter *ἐπαισχυνθῇ με* bei Mc[1]) sowohl

1) Hier ist übrigens möglicherweise mit D *ἐπαισχυνθήσεται ἐμέ* statt *ἐπαισχυνθῇ με* zu lesen. — Im Nachsatze haben wir die Übers.-Varr. *τοῦτον* Lc, *αὐτόν* Mc. Letzterer leitet den Satz noch mit *καί* ein.

wie Lc *καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους* gelesen. Doch nur bei Mc erscheint diese Lesart gesichert, während bei Lc D a e l Or syr^{cur} — in syr^{sin} ist die Stelle leider nicht erhalten — das Wort *λόγους* fehlt; bei Mc finden wir Spuren dieser Textesform allein in k. Vgl. Tischendorf z. d. St. und Nestle, Einführung in das N. T.[2] S. 118f. Auf einen Schreibfehler wird man diesen Ausfall kaum zurückführen können, vielmehr dürfte hier Jesus im dritten Evangelium in der Tat von demjenigen reden, der sich seiner und der Seinigen schämt. Lc wird hierin U_2 getreu wiedergegeben, während Mc dem entsprechend, dass er vorher V. 35 von Jesu und dem Evangelium gesprochen hat, hier Jesum von sich und seinen Worten reden lässt. Die Ausdrucksweise von U_2 nimmt vielleicht auf gewisse schmerzliche Erfahrungen Bezug, die die Christen bei ihren sich ihrer schämenden Mitmenschen machen mussten. Bei Mc lesen wir hinter *τοὺς ἐμοὺς λόγους* noch den Zusatz *ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ*, der es offenbar erklären soll, wie Jesus allen Grund hat, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich jemand seiner und seiner Worte schäme. Die Worte passen gut zu dem scharfen Gegensatz, in dem sich der Verf. dem Judentume gegenüber stehend weiss.

Das Kommen des Menschensohnes scheint in U_1 und U_2 wesentlich gleich beschrieben gewesen zu sein: er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mitsamt seinen Engeln. Bei Mt haben wir einen Hauptsatz *μέλλει ... ἔρχεσθαι*[1]), während bei den Seitenreferenten derselbe Gedanke durch einen von dem vorangehenden *ἐπαισχυνθήσεται* abhängigen Temporalsatz *ὅταν ἔλθῃ κτλ.* ausgedrückt ist. In U_2 scheinen die Engel, um die ganze Stelle noch feierlicher zu gestalten, noch speziell als heilige sowie als selbstständige Grössen, nicht Engel des Menschensohnes, wie in U_1, bezeichnet gewesen zu sein, vgl. Mc und Lc. Letzterer ändert hier übrigens insofern die Ausdrucksweise, als er statt von dem Kommen des Menschensohnes *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων* von seinem *ἔρχεσθαι* in dreifacher Herrlichkeit redet: seiner eigenen, der

1) In Δ fehlt in dem Subjekt *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der Artikel vor *υἱός*, doch ist das sachlich an dieser Stelle wohl bedeutungslos, im Unterschiede von 9, 6, vgl. auch 16, 13.

seines[1]) Vaters und der seiner heiligen Engel. Auch durch diese Änderung wird der Eindruck der Stelle erhöht. Beachte noch die Übers.-Varr. *τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων* Mc und *τῶν ἁγίων ἀγγέλων* Lc.

Es wird nun noch auf die Nähe dieses Kommens hingewiesen, gleichfalls in dem Interesse, die Gewissen zu schärfen. In feierlicher Weise erfolgt diese Ankündigung, mit *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι κτλ.* bei Mc und Mt, resp. *λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς* bei Lc (Übers.-Varr.).[2]) Der zweite Evangelist fühlt sich in seiner plerophorischen Art noch veranlasst durch seine beliebte, die Worte des Redenden unterbrechende Zwischenbemerkung *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* auf die Wichtigkeit des Ausspruchs hinzuweisen. Dieser selbst wird bei Mt nach gewöhnlicher Lesart mit den Worten eingeleitet: *εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων.* Diese Textesform ist äusserlich recht gut bezeugt, da aber auch die Parallelen *τινές* mit abhängigem Gen. *τῶν ἑστώτων*, resp. *ἑστηκότων*, lesen, so scheint mir die von E F G H Δ u. a. vertretene Lesart entschieden den Vorzug zu verdienen: *εἰσίν τινες ὧδε ἑστῶτες.* Dann hat wohl U_1 von „einigen hier Stehenden," U_2 von „einigen der hier Stehenden" gesprochen. Der erstere Ausdruck konnte so gedeutet werden, als ob sämtliche damals bei Jesu befindlichen Leute gemeint waren, mochten es auch nur einige sein. Sie sollten dann alle noch bei seiner Wiederkunft am Leben sein. Das traf aber wohl mindestens für die Zeit, da der Verf. von U_2 schrieb, nicht mehr zu, sofern damals die Zwölfe nicht mehr sämtlich am Leben waren: es wurde daher die Ausdrucksweise verdeutlicht in: einige der hier Stehenden. Und selbst diese Wendung konnte offenbar nur unter der Voraussetzung nicht befremden, dass nicht allein die Zwölfe, sondern ein weiterer Zuhörerkreis hier zugegen war (s. zu V. 34). Übers.-Varr.: *ὧδε* Mt, Mc, *αὐτοῦ* Lc,[3]) *οἵτινες* Mt, Mc, *οἵ* Lc.

1) *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, wie wahrscheinlich mit D Verss. u. Minuskeln zu lesen ist. *αὐτοῦ* konnte wegen des kurz (hinter *δόξῃ*) vorangehenden *αὐτοῦ* leicht fortfallen. Sollte es aber nicht ursprünglich sein, so hätten wir hier die einzige Stelle bei Lc, in der Gott als Vater schlechthin bezeichnet ist.

2) Auch Mc 12, 43 lesen wir *ἀμήν*, bei Lc in der Parall. 21, 3 *ἀληθῶς*. Doch kommt *ἀμήν* auch bei Lc mehrfach vor.

3) *αὐτοῦ* im Sinne von: hier, im Gegensatze zu *ἐκεῖ*, auch Mt 26, 36.

Bei Mc ist vielleicht mit D 2pe a b ff² n q hinter *ἑστηκότων* noch *μετ' ἐμοῖ* zu lesen. Die Worte können Glosse sein, die sich daraus erklärte, dass man *ὧδε* zu *εἰσίν* konstruierte und nun eine nähere Bestimmung bei den kahlen Worten *τῶν ἑστηκότων* vermisste. Mindestens ebenso möglich ist aber auch, dass die Worte echt sind. Denn Mc liebt doppelte Ausdrucksweise. Es würde dann sowohl das betont vorangestellte *ὧδε* wie *μετ' ἐμοῦ* von *τῶν ἑστηκότων* abhängig sein. Die Wendung *θανάτου γεύεσθαι*, die sich bei allen drei Berichterstattern findet, ist Wiedergabe eines aramäischen Ausdrucks, wie auch Holtzmann z. d. St. bemerkt, der auf das aramäische טְעַם מוֹתָא resp. (talmudisch) טַעַם מִיתָה verweist. — Die Genannten sollen den Tod nicht schmecken, bis dass sie den Menschensohn in seinem Reiche[1]) kommen sehen, schreibt Mt. Wenn hier U_1 genau von ihm wiedergegeben wird, so hat U_2 den Ausdruck wohl etwas vereinfacht, sofern es statt von dem in seinem Reiche kommenden Menschensohne von dem kommenden Gottesreiche schrieb. Einen sachlichen Unterschied zwischen diesen beiden Wendungen vermag ich nicht zu entdecken, doch scheint mir der Zusammenhang durchaus für die Priorität der matthäischen Ausdrucksweise zu sprechen, sofern es sich ja nach dem Vorhergehenden um die Vergeltung handelt, die seitens des Menschensohnes bei seiner Wiederkehr den Leidensscheuen zu teil werden wird. Übers.-Varr.: Mt braucht das Part. praes. von *ἔρχεσθαι* (*ἐρχόμενον* zu *τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* gehörig), Mc das Part. perf. *ἐληλυθυῖαν* (von *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* abhängig). Bei Lc fehlt ein entsprechendes Wort, er hat es wohl als überflüssig fortgelassen. Bei Mc ist das Kommen des Gottesreiches durch den Zusatz *ἐν δυνάμει* noch näher beschrieben. Es ist damit doch wohl die zukünftige Gestaltung des Reiches von der gegenwärtigen unterschieden. Die Worte erinnern, wie ja oft bemerkt, an die Stelle Röm 1, 4, an welcher Paulus von Christus als dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* redet, während er ihn sonst immer nur *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* nennt. Diese Parall. ist noch ge-

---

1) Statt *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* lesen ℵc sowie einige Minuskeln, Verss. u. Kirchenväter *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*. Doch wird sich diese Var. wohl durch Nachwirkung der Ausdrucksweise des vorhergehenden Verses erklären.

nauer, als man gewöhnlich annimmt. Denn an der Römerstelle erscheint Christus nicht schon mit der Auferstehung als „Sohn Gottes in Kraft“, sondern erst mit seiner Wiederkehr. Dass die Worte auf die Parusie Jesu sich beziehen und nicht auf die Auferstehung, zeigt schon der Ausdruck *ὁρισθέντος*, der voraussetzt, dass die Verwirklichung dieser Bestimmung zur Zeit, da Paulus schreibt, noch nicht eingetroffen ist. Analog dieser Bezeichnung des Gottessohnes ist die unserige des Gottesreiches bei Mc. Auch hier werden wir einen Einfluss paulinischer Terminologie, wie an manchen anderen Stellen, konstatieren können.

Die Verklärung Jesu.

Mt 17,1—8. Mc 9,2–8. Lc 9,28–36a.

Die vorliegende Geschichte spielt nach Mt und Mc sechs, nach Lc ungefähr acht Tage später. Da auch im folgenden der Bericht des dritten Evangelisten manche Eigentümlichkeiten im Vergleich zu dem der Seitenreferenten aufweist, in höherem Masse als durchschnittlich sonst, werden wir vor die Frage gestellt, ob wir hier nicht eine schriftliche Sonderquelle des dritten Evangelisten neben U_2 anzunehmen haben. Notwendig aber, glaube ich, ist dieses Postulat nicht. Es ist sehr wohl denkbar, dass der dritte Evangelist dieser Geschichte wegen ihres eigentümlichen Inhalts sein besonderes Interesse und seine besonderen Reflexionen zugewandt habe. So hat er wohl den Bericht durch Zufügung von Erläuterungen und Fortlassung des ihm nebensächlich Erscheinenden in seiner Weise zu gestalten gesucht, worauf auch die künstlichen, an den LXX-Stil erinnernden, mehr hebraisierenden, als aramaisierenden Altertümeleien in der Darstellung hinweisen: Umschreibungen mit *ἐγένετο*, mehrfacher Gebrauch von *ἐν* mit dem artikulierten Inf. in temporalem Sinne, das *μετὰ τοὺς λόγους τούτους* V. 28 (vgl. dazu Dalman, die Worte Jesu I S. 30) u. a. Die Differenz der Zeitbestimmung — Mc Mt 6, Lc 8 Tage — könnte man darauf zurückzuführen suchen, dass der dritte Evangelist in seiner Quelle ein schlecht geschriebenes ו (6), das möglicherweise einen etwas langen Querstrich hatte, als ח (8) deutete.

Aber man muss dann die sehr prekäre Voraussetzung machen, dass bereits zu damaliger Zeit Zahlen durch einzelne Buchstaben bezeichnet wurden.

Als terminus a quo für die hier gegebene Zeitangabe ist wohl nicht nur die vorangehende Rede Jesu über die Notwendigkeit des Leidens in seiner Nachfolge, sondern auch das Gespräch über seine Messianität zu denken. Bei Mt und Mc ist die Zeitdifferenz durch eine einfache präpositionelle Bestimmung mit *μετά* ausgedrückt, bei Lc durch eine seiner beliebten Umschreibungen mit *ἐγένετο* und folgendem, sei es mit, sei es ohne (א* B it codd verss.) *καί* angefügten verbum finitum. Die Zeitangabe steht hier merkwürdigerweise im Nominativ, worauf ich schon zu Mc 8, 2 hingewiesen habe. Jesus nimmt seine drei vertrautesten Jünger mit sich, den Petrus, Jakobus und Johannes. Mc nennt jeden von ihnen mit dem Artikel, Mt nur den ersten, Lc keinen. Bei letzterem erscheint Jakobus erst an dritter Stelle, ebenso 8, 51. Mt bezeichnet noch durch die Worte *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* hinter *Ἰωάννην* das Verwandtschaftsverhältnis zwischen ihm und Jakobus genauer, obgleich das bereits 4, 21; 10, 2, in Übereinstimmung mit U_1, geschehen ist. Die Worte werden wohl erst auf Rechnung des Evangelisten kommen.

Nach den beiden ersten Evangelien führt nun Jesus die Jünger, nachdem er sie zu sich genommen hat, auf einen Berg allein hinauf, bei Lc heisst es einfach *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*. Bei Mt und Mc wird in der Regel das Verbum *ἀναφέρειν* für: hinaufführen gelesen. Diese Bedeutung des Wortes ist etwas ungewöhnlich, auch fragt sich sehr, ob es wirklich textkritisch in beiden Evangelien gesichert ist. Jedenfalls bei Mc scheint mir die Lesart *ἀνάγει* statt *ἀναφέρει* (Übers.-Var.) auf Grund von D 2^{pe} den meisten it codd vg den Vorzug zu verdienen, eine Lesart, die bei Mt auch in D^{gr} 1 Or die meisten it codd vg eingedrungen ist.

Der Berg, auf den Jesus die Jünger hinaufführt, ist bei Mt und Mc nach seiner Höhe noch näher bezeichnet, und zwar wird bei Mc wohl nicht nur, wie bei Mt *ὑψηλόν*, sondern entsprechend seiner Vorliebe für starke Ausdrücke mit א, Minuskeln und it codd *ὑψηλὸν λίαν* zu lesen sein. Das *λίαν* ist bei D und Euseb auch in den Mt-Text gekommen, freilich auf

Kosten des gleich auslautenden folgenden *κατ' ἰδίαν*. Im dritten Evangelium fehlt ein Ausdruck, der die Höhe des Berges bezeichnete. Dass Jesus die Jünger allein hinaufführt, ist wiederum bei Mt durch *κατ' ἰδίαν*, bei Mc in verstärkter Weise durch *κατ' ἰδίαν μόνους*, bei Lc überhaupt nicht wiedergegeben. Hat so der dritte Evangelist seine Vorlage offenbar in zwiefacher Weise verkürzt, so hat er sie anderseits erweitert, indem er in *προςεύξασθαι* einen besonderen Zweck angibt, weshalb Jesus den Berg besteigt. Gerade bei ihm finden sich ja die Hinweise auf Jesu Beten am zahlreichsten.

Mit *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν* wird nun in den beiden ersten Evangelien nach dem gewöhnlichen Texte die Schilderung der Verklärung Jesu eingeleitet. Bei Mt fragt sich allerdings, ob nicht statt des verbum finitum und folgenden *καί* mit D das Partic. *μεταμορφωθείς* zu lesen ist. Allerdings hat das folgende Hauptverbum *ἔλαμψεν* sein besonderes Subjekt *τὸ πρόςωπον αὐτοῦ*, aber vielleicht darf man den D-Text gerade wegen seiner Unregelmässigkeit für den ursprünglichen ansehen. Vgl. den unregelmässigen Gebrauch des gen. absol. Mt 8, 1. Bei Lc fehlt wiederum eine entsprechende Notiz, die im allgemeinen von der Verwandlung Jesu redete. Hingegen ist dieselbe nun im einzelnen auch bei ihm geschildert, zunächst in den Worten: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προςεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προςώπου αὐτοῦ ἐγένετο ἕτερον.*[1]) Etwas anders drückt sich Mt aus: und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne. Bei Mc finden wir keinen entsprechenden Passus. Sollte er ihn in seiner Quelle gelesen und fortgelassen haben? Das ist nicht gerade wahrscheinlich. Mc und Lc werden wohl unabhängig von einander, jeder in seiner Weise, hier die Veränderung, die mit dem Antlitze Jesu vor sich geht, beschrieben haben. Gemeinsam heben dann alle drei das strahlende Leuchten der Kleider hervor. Übers.-Varr.: *τὰ ἱμάτια* Mt Mc, *ὁ ἱματισ-*

1) Gewöhnlich wird hier das zweite *ἐγένετο* (vor *ἕτερον*) nicht gelesen, es steht aber nicht nur in $\aleph^{c}$ a f mm, sondern bildet auch die Voraussetzung für den D-Text. In diesem finden wir einmal *ἐγένετο* im Anfange des Satzes und sodann noch das Verbum *ἠλλοιώθη*. Dasselbe ist offenbar Korrektur für das minder gewählte *ἐγένετο ἕτερον*, das zudem noch dadurch anstössig war, dass kurz vorher *ἐγένετο* zu lesen stand.

μός Lc. Sie wurden weiss wie das Licht, schreibt Mt. Die beiden anderen nennen, vielleicht auf Grund einer Erweiterung in U_2, neben dem Weissen das Strahlende noch direkt, vgl. bei Lc ἐξαστράπτων, bei Mc στίλβοντα (Übers.-Varr.). Auch verstärkt letzterer den Ausdruck mehrfach: bei λευκά steht λίαν, vielleicht ist dahinter noch ὡς χιών, dem matthäischen ὡς τὸ φῶς entsprechend, hinzuzufügen,[1]) Worte, die dann als überflüssig später gestrichen worden wären, weil sogleich noch ein weiterer Vergleich folgt, ein Vergleich dieses überirdischen mit dem künstlich von Menschen erzeugten Weiss, der zu Ungunsten des letzteren ausfällt.[2])

Mt fährt fort: und siehe, es erschien ihnen Moses und Elias, die sich mit ihm unterredeten. Auch bei Lc ist der betr. Satz durch καὶ ἰδού eingeführt, was wohl darauf schliessen lässt, dass bereits in U ein entsprechendes Wort stand. Mc hat es auch hier wie sonst stets vermieden, einen Satz des Geschichtsberichtes in dieser semitisierenden Weise einzuleiten, während er für andere Semitismen, z. B. die Umschreibung des einfachen Verbums mit ἄρχεσθαι, eine gewisse Vorliebe zeigt. Im übrigen drückt er sich ganz ähnlich wie Mt aus: statt Moses und Elias schreibt er Elias mit Moses, und der matthäischen Partizipialkonstruktion συνλαλοῦντες μετ᾽ αὐτοῦ entspricht ein ganzer Satz: καὶ ἦσαν λαλοῦντες[3]) τῷ Ἰησοῦ. Bei Lc ist die Erscheinung der beiden Männer als Erscheinung in Herrlichkeit näher charakterisiert, und zugleich der Hauptinhalt ihres Gespräches mit Jesus mitgeteilt. Im übrigen ist hier die Anordnung der einzelnen Sätze eine etwas andere. Der (später mehr periodisierte) Text lautet nach dem hier wohl urprünglichen cod. D V. 30 f.: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ

1) Die Worte stehn in A D^{gr}, den meisten it codd Verss. u. a., bei D und Lateinern auch im Mt-Text, statt ὡς τὸ φῶς. Mit der Möglichkeit muss man allerdings rechnen, dass sie aus Mt 28, 3 in den Text gekommen sind, wo das Kleid des Engels, der den Stein von dem Grabe abwälzte, als weiss wie der Schnee beschrieben wird.

2) Auch hier wird cod. D, im Verein mit b i syr^{sch}, wenigstens insofern den urspr. Text bewahrt haben, als in dem Vergleichungssatze nur τίς, nicht γναφεύς das Subjekt bildet.

3) So ist wohl gegen die gewöhnliche Lesart συνλαλοῦντες zu lesen mit ℵ c^{scr} b d ff^2 g$^{1.2}$ i l vg.

(συνλαλεῖν τινι Übers.-Var. zu συνλαλεῖν μετά τινος Mt, λαλεῖν τινι Mc). ἦν δὲ Μωϋσῆς καὶ Ἡλείας ὀφθέντες ἐν δόξῃ, ἔλεγον δὲ τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν μέλλει πληροῦν εἰς Ἰερουσαλήμ. Dass hier der alttestamentliche Gesetzgeber und der alttestamentliche Prophet mit Jesus über seinen ihm bevorstehenden Tod sich unterreden, soll offenbar andeuten, dass dieses Ende des Messias mit „Gesetz und Propheten" im Einklang steht. So auch Holtzmann z. d. St. Vgl. Lc 24, 45. 46a.

Nach den beiden ersten Evangelien nimmt nun Petrus das Wort und spricht zu Jesus: Herr, es ist gut, dass wir hier sind. Willst du, so wollen wir (resp. werde ich) drei Zelte errichten, für dich eins, Moses eins und Elias eins. Ähnlich Lc V. 33b c. Übers.-Varr.: κύριε Mt, ῥαββεί Mc, ἐπιστάτα Lc. Zu den Worten, in welchen Petrus auf die eventuelle Errichtung der Zelte hinweist, hat nach gewöhnlicher Lesart nur Mt den Vordersatz εἰ θέλεις. Doch dürfte wenigstens das blosse θέλεις auch bei Mc auf Grund von D 13 28 69 2pe einigen it codd zu lesen und im Sinne des Vordersatzes einer hypothetischen Periode zu deuten sein, vgl. ὑμεῖς λέγετε Mc 7, 11 (s. oben S. 294); auch in dem D-Text des Autors ad Theophilum findet sich dieses θέλεις, ist hier aber schwerlich echt. Wir haben also in diesem Falle die Übers.-Varr. εἰ θέλεις Mt, θέλεις Mc, während Lc die entsprechende Ausdrucksweise der Quelle nicht berücksichtigt hat. Ob dann im folgenden der Sing. ποιήσω oder der Plur. ποιήσωμεν zu lesen ist, dürfte sich nur beim dritten Evangelisten mit einiger Sicherheit im letzteren Sinne entscheiden lassen. Mt weist noch den Zusatz ὧδε auf, während im unmittelbar Vorhergehenden das ὧδε bei εἶναι sämtliche drei Synoptiker bringen.

In U_1 scheint nun der Berichterstatter noch kein Urteil über diese Bemerkung des Petrus hinzugefügt zu haben. Dem Bearbeiter ist sie aber aufgefallen. Er hat das Vorhaben des Mannes, die ausserordentlichen himmlischen Erscheinungen durch den Hüttenbau auf der Bergeshöhe als dauernde festhalten zu wollen, offenbar als abenteuerlich empfunden und deshalb die aus ihm in Lc und Mc übergegangene Notiz hinzugesetzt: er hätte nicht gewusst, was er geredet. Hier haben wir wiederum ein sehr markantes Beispiel für Übers.-Varr. Mc schreibt οὐ γὰρ ᾔδει, τί λαλήσει (A D u. a.) resp., nach

gewöhnlicher Lesart, ἀποκριθῇ, Lc: μὴ εἰδώς, ὃ (D: ἃ) λέγει. Die Differenzen der Ausdrucksweise sind folgende: 1) Mc: selbständiger Satz mit γάρ, Lc: erläuterndes Partizip. 2) Mc wählt die Negation οὐ, Lc μή, entsprechend der Vorliebe des hellenistischen Griechisch für μή beim Partizip; vgl. Blass § 75, 5. Aus dem subjektiven Empfinden des regierenden Subjekts heraus ist dieses μὴ εἰδώς offenbar nicht gesagt, da sich Petrus über sein Nichtwissen jedenfalls nicht klar war. 3) Mc: τί, Lc ὅ, resp. gar mit D Plur. ἅ. 4) Mc braucht λαλεῖν resp. ἀποκρίνεσθαι, Lc λέγειν, 5) Lc den Ind. Praes., Mc eine deliberative Form, Ind. Fut. resp. Coniunct. Aor.

Bei Lc ist der Zeitpunkt, in welchem Petrus spricht, noch genauer fixiert in den Worten: und es geschah, als sie von ihm schieden[1]). Da die Erscheinungen zu entschwinden drohen, ist der Gedanke, will sie Petrus durch den Hüttenbau noch zu fesseln suchen. Im übrigen ist hier schon V. 32 angedeutet, dass er nicht bei vollem Bewusstsein redet. Der Evangelist schreibt: Petrus aber und die mit ihm waren von Schlaf beschwert. Zwar wird sogleich von ihrem Erwachen berichtet, bei welchem sie Jesu Verklärung und die beiden neben ihm stehenden Männer erblicken. Aber Petrus bleibt wohl in einem Zustande von Schlaftrunkenheit, so dass er, als er nun redet, „nicht weiss, was er sagt“. Vgl. 14, 40: ihre Augen waren beschwert, und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten. Auch der zweite Evangelist hat das Bedürfnis gefühlt, dies Nichtwissen des Petrus noch besonders zu motivieren durch die Worte ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.[2]) Der Satz hat zwar bei Lc V. 34 (ἐφοβήθησαν) sowie bei Mt. V. 6 (ἐφοβήθησαν σφόδρα) seine Parall., wird also offenbar schon in U_1 und U_2 seine Stelle gehabt haben. Doch erscheint er bei den beiden anderen Evangelisten erst in einem etwas späteren Zusammenhange, wird also wohl von Mc hier antezipiert worden sein.

1) Hier ist vielleicht mit D statt des Inf. Praes. διαχωρίζεσθαι der des Aor. διαχωρισθῆναι zu lesen, der dann natürlich nicht etwa im plusquamperfekten Sinne zu deuten ist.

2) Freilich passt es schlecht zusammen, dass der Vorschlag des Hüttenbaus, der von einem gewissen Behagen Zeugnis ablegt, in letztem Grunde der Furcht entsprungen sein sollte (Bolliger, a. a. O. S. 89).

„Während er noch redete, siehe, da beschattete sie eine Lichtwolke", fährt Mt fort. Ähnlich die Seitenreferenten. Den Worten ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος entspricht als Übers.-Var. bei Lc ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος. Mc hat diese Bezugnahme auf die Bemerkung des Apostels in seiner Quelle wohl gelesen, sie aber offenbar nicht reproduziert, weil für sein Empfinden zu viel dazwischenstand, nicht nur wie bei Lc die Notiz, dass er nicht wusste, was er redete, sondern zugleich ja auch der erläuternde Satz ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Dem ἰδού des ersten Evangelisten entspricht direkt nichts bei den Seitenreferenten, wohl aber hat bei ihnen das folgende Subjekt νεφέλη ein besonderes, vorangestelltes Verbum, ἐγένετο, welches gleich jenem ἰδού dazu dienen soll, die Leser auf die Wolke aufmerksam zu machen, von der es nunmehr heisst, dass sie die auf der Bergeshöhe Befindlichen überschattete. Auch hier werden Mt einerseits, Mc und Lc anderseits die Ausdrucksweise von U_1 und U_2 widerspiegeln, welch letzteres das „siehe" in der erzählenden Darstellung nicht so häufig anzuwenden beliebte wie U_1. Nur bei Mt ist die Wolke als Lichtwolke νεφέλη φωτεινή, resp. νεφέλη φωτός, wie einzelne Minuskeln der Ferrargruppe schreiben, bezeichnet. Möglicherweise haben wir hier einen Zusatz des ersten Evangelisten. Möglich aber auch, dass schon U_1 sich entsprechend ausgedrückt, U_2 aber einfach von einer Wolke geredet hat, in der Erwägung, dass eine Lichtwolke keinen Schatten spenden könne. Die Beschattung selbst drückt Mt durch den Aor. ἐπεσκίασεν mit dem Akk. αὐτούς, Mc durch das von ἐγένετο abhängige Part. ἐπισκιάζουσα mit dem Dativ αὐτοῖς, Lc durch ein an ἐγένετο parataktisch angeschlossenes Imperf. ἐπεσκίαζεν mit dem Acc. αὐτούς aus.

Die Wolke erscheint hier als Repräsentation der göttlichen Gegenwart, denn aus ihr erschallt die Stimme, durch welche sich Gott zu Jesus als seinem geliebten Sohne bekennt. Dem matthäischen ἰδού vor φωνή entspricht auch hier bei den Seitenreferenten beide Male ein ἐγένετο. Bei Mc lesen zwar AD u. a. ἦλθεν statt ἐγένετο, 1 c k syr^{codd} haben überhaupt kein Verbum, und in c ist das ἰδού aus Mt eingedrungen, — aber alle diese Varianten erklären sich daraus, wie auch Tischendorf z. d. St. bemerkt, dass man an dem in V. 7 zweimal ziemlich

dicht auf einander folgenden *ἐγένετο* Anstoss nahm. Bei Mt und Lc werden die Worte der Himmelsstimme noch durch ein auf *φωνή* bezügliches *λέγουσα* eingeleitet, bei Mc ist es aber wahrscheinlich nicht zu lesen, Mc hat also wohl das entsprechende Wort der Quelle ohne besondere Absicht ausgelassen. Die Worte selber stimmen im wesentlichen mit der göttlichen Kundgebung bei der Taufe Jesu überein. Sie enthalten hier nicht nur bei Mt, wie dort, sondern bei allen drei Synoptikern eine Erklärung über den Sohn: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου*, keine direkte Anrede an ihn. Übers.-Varr.: *ἀγαπητός* Mt und Mc, *ἐκλελεγμένος* Lc. Mt fügt, wohl in Erinnerung an die Worte bei der Taufe, *ἐν ᾧ εὐδόκησα* hinzu. Im übrigen ist hier noch bei allen die Aufforderung: ihn sollt ihr hören, zu lesen.

Nur im ersten Evangelium wird sodann der Eindruck geschildert, den das Vernehmen der himmlischen Stimme auf die Jünger ausübt. Das Gefühl der unmittelbaren Nähe der Gottheit flösst ihnen Schrecken ein, sie „fielen auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr“. Jesus muss an sie herantreten und, sie anrührend, sie zum Aufstehn bewegen, indem er ihnen Mut zuspricht, V. 6 und 7. Dieser Passus kann sehr wohl schon in U_1 gestanden haben und ist dann, wie sein Fehlen bei Mc und Lc zeigt, von U_2 gestrichen worden. Er erinnert ja lebhaft an die Szene Dan 10, 9 ff, durch die er vielleicht in seiner Ausgestaltung beeinflusst worden ist. Dort schreibt der Verf. von der wunderbaren Erscheinung, die ihm zu teil wird: als ich den Schall seiner Stimme hörte, fiel ich betäubt vor mich hin, mit dem Angesichte zur Erde. Da berührte mich plötzlich eine Hand und rüttelte mich auf . . . ., dann sprach er zu mir: . . . . „Stelle dich aufrecht (V. 11), . . . sei getrost (V. 12)“. Vgl. die Worte Jesu an unserer Stelle *ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε*. Ich halte es für viel wahrscheinlicher, dass unsere Szene schon in der ersten Konzeption unter dem Einfluss jener Danielstelle dargestellt ist, als dass später diese Reminiszenz ihr aufgeflickt worden sei. Der für Heidenchristen schreibende und vielleicht selbst schon heidenchristliche Verfasser von U_2 hat dann diesen spezifisch jüdischen Zug von dem Schreck erregenden Eindruck der himmlischen Manifestation

absichtlich übergangen. Vielleicht hat schon er die Angst der Jünger sich in der Weise des dritten Evangelisten verständlich zu machen gesucht. Bei diesem geraten die drei schon in Furcht, als sie in die Wolke eintreten (vgl. V. 37b). An noch früherer Stelle, wie wir sahen, und in anderer Motivierung hat Mc auf das *ἐκφόβους γενέσθαι* der Jünger hingewiesen.

Mt fährt fort: . . . als sie (die am Boden liegenden Jünger) aber die Augen erhoben, da sahen sie niemanden, ausser Jesum (selber)[1]) allein. — Da U_2 das Niederfallen der Jünger nicht berichtet, so ist hier aus dem Aufblicken wohl ein sich Umblicken geworden, vgl. *περιβλεψάμενος* beim Mc. Hier lesen wir noch davor ein *ἐξάπινα*. Das seltene Wort ist von D. u. a. in das bei Mc so geläufige *εὐθέως* korrigiert worden. Lc hat nichts dem *ἐξάπινα* oder *περιβλεψάμενος* Entsprechendes. Er knüpft an das Vorhergehende an mit den Worten: *ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνήν*. Es muss also dahingestellt bleiben, ob das marcinische *ἐξάπινα* auf ein entsprechendes Wort von U_2 zurückgeht. Zusätze im zweiten Evangelium sind jedenfalls das *οὐκέτι* vor *οὐδένα* (beachte die bei Mc beliebte Häufung der Negationen!) und hinter *τὸν Ἰησοῦν μόνον* die Worte *μεθ' ἑαυτῶν*, die an den Zusatz *μετ' ἐμοῦ* 9, 1 erinnern. Übers.-Varr.: *ἀλλά* Mc, *εἰ μή* Mt. Bei Lc entspricht dem Satze: sie sahen niemanden ausser Jesum allein, die kürzere Ausdrucksweise *εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος*.

Das Schweigegebot an die Jünger.

Mt 17, 9. Mc 9, 9 f. Lc 9, 36b.

Beim Abstieg vom Berge legt Jesus den Jüngern Stillschweigen über das Gesehene bis zu seiner Auferstehung auf. Mt V. 9 und Mc V 9. Die Verse stimmen dem Sinne der einzelnen Worte nach fast vollständig mit einander überein, und doch finden wir hier verhältnismässig viele Übers.-Varr.

---

1) Nur die codd. ℵ und B* lesen *αὐτόν*, letzterer vor, ersterer hinter *τὸν Ἰησοῦν*. Das Wort kann sehr wohl ursprünglich sein und ist dann schon frühzeitig als überflüssig und um der Parall. willen gestrichen worden. Auf den Text von U_1 wird es allerdings kaum zurückgehn.

Im Eingange werden wir nur bei Mc *καταβαινόντων αὐτῶν*, bei Mt dagegen mit D die Übers.-Var. *καταβαίνοντες* zu lesen haben. Allerdings ist hier dann die Konstruktion eine sehr unregelmässige, sofern das folgende Hauptverbum sein besonderes singularisches Subjekt *ὁ Ἰησοῦς* besitzt und bei ihm mit einem Dativ *αὐτοῖς* auf die Herabsteigenden Bezug genommen ist. Aber gerade wegen ihrer Unregelmässigkeit wird die D-Lesart den Vorzug verdienen, vgl. das *μεταμορφωθείς* V. 2. Ganz korrekt ist ja auch die Konstruktion mit dem gen. absol. nicht. Sonstige Verschiedenheiten der Übersetzung sind: 1. *ἐκ* bei Mt, *ἀπό* bei Mc vor *τοῦ ὄρους*. 2. *ἐνετείλατο* Mt, *διεστείλατο* (*Δ*: *παρήγγειλεν*) Mc. 3. und 4. direkte Rede bei Mt: *μηδενὶ εἴπητε*, indirekte bei Mc, mit Verwendung eines anderen Verbums: *ἵνα* (fehlt allerdings in *Δ*) *μηδενὶ διηγήσωνται*. 5. Mt: *τὸ ὅραμα*, Mc: *ἃ εἶδον* (D: *εἴδοσαν*). 6. Mc: *εἰ μὴ ὅταν*, Mt: *ἕως οὗ*. 7. Mt: *ἐγερθῇ*, Mc: *ἀναστῇ*. Im übrigen enthält der Mt-Text im Vergleich zu dem des Mc als plus nicht bloss das bei *ἐνετείλατο* zugefügte Subjekt *ὁ Ἰησοῦς*, sondern dahinter noch das Part. *λέγων*. Das Fehlen eines entsprechenden Wortes bei Mc erklärt sich wohl aus der Umwandelung der direkten Rede in indirekte.

Im dritten Evangelium fehlt eine Parallele zu dem Schweigegebot seitens Jesu. Lc weist aber V. 36b auf ein entsprechendes Verhalten der Jünger hin und berührt sich darin mit Mc V. 10. In U_2 war nämlich wohl noch besonders bemerkt, dass die Jünger dem soeben vernommenen Worte Jesu Gehorsam leisteten. Sie hielten das Wort bei sich[1]) fest, schreibt Mc, d. h. sie sprachen darüber nicht zu anderen, bewahrten es aber in ihrem Gedächtnisse. Bei Lc entsprechen dieser Ausdrucksweise die Worte: *καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ...... οὐδὲν, ὧν ἑώρακαν*. Vielleicht bietet hier Mc eine getreue Übersetzung, Lc eine Paraphrase von U_2. Lc hätte dann den Ausdruck nur von der Wahrung des Geheimnisses verstanden, während in Wirklichkeit wohl noch etwas mehr in ihm liegt, nämlich das Moment, dass das Wort sie selber, so wenig

1) *πρὸς ἑαυτούς* wird man schwerlich mit Berufung auf 1, 27; 9, 14. 16 zu dem folg. *συνζητοῦντες* ziehen dürfen, da sonst die Worte diesem Partiz. nicht voranstehn, sondern nachfolgen würden.

sie auch zu anderen darüber sprachen, lebhaft beschäftigte. Dies letztere kommt bei Mc noch besonders zum Ausdruck in dem Zusatz: *συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, indem sie darüber disputierten, was das hiesse, von den Toten auferstehn.[1])

Wir haben hier einen der gerade im zweiten Evangelium zahlreichen Fälle, in welchen uns eine grosse Verständnislosigkeit der Jünger den Worten Jesu gegenüber begegnet. Wie die Parallelen zeigen, hat diese Darstellung in den älteren Berichten U_1 und U_2 allerdings gewisse Anknüpfungspunkte, geht aber in dieser ausgeprägten Schärfe der Auffassung erst auf Mc selber zurück, der damit schwerlich dem historischen Tatbestand gerecht geworden ist, da ihn vielleicht eine gewisse Animosität des Pauliners gegenüber den Uraposteln leitete. Auch an unserer Stelle können wir es uns schwer vorstellig machen, in wiefern den Jüngern nicht einmal die Voraussetzung für das soeben gehörte Wort Jesu, der allgemeine Begriff der Totenauferstehung, klar gewesen sein sollte. Bildete er doch — wenn man von den sadduzäischen Kreisen absieht, die mit dem Volke wenig Fühlung hatten — einen wesentlichen Bestandteil in den damaligen eschatologischen Erwartungen. Wir können V. 10b mithin für keinen ganz glücklichen Zusatz des Evangelisten halten. Ein schwierigeres Problem legt uns die neuerdings besonders von Wrede in seiner Schrift über das Messiasgeheimnis angeregte Frage auf: wie ist es zu verstehn, dass Jesus den Jüngern verbietet, vor seiner Auferstehung von dem zu reden, was sie auf dem Berge an himmlischen Erscheinungen erblickt haben. Dieses Verbot findet sich sowohl bei Mt wie bei Mc, ja die Bekanntschaft mit ihm wirkt wohl noch bei Lc in der Formulierung von V. 36b nach, dass die Jünger in jenen Tagen zu niemandem von dem, was sie geschaut, geredet hätten.

Es handelt sich bei dem Erlebnisse auf dem Berge darum, dass die himmlische Welt sozusagen auf die irdische zu Jesus sich herniederlässt: er selber wird verwandelt und verklärt,

---

1) D u. a. lesen statt *τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* den Temporalsatz *ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ*. Dieser Text ist schwerlich der ursprüngliche, sondern wird auf Assimilation an V. 9b zurückzuführen sein.

zwei Himmelsbewohner (Wellhausen), vollendete Gerechte, die einst in der Geschichte des alten Bundes eine epochemachende Bedeutung gehabt haben, treten zu ihm, eine Wolke als Repräsentation der Gegenwart des zu Jesus sich bekennenden himmlischen Vaters erscheint. Wir haben hier eine himmlische Bestätigung zu dem Messiasbekenntnis, das sechs Tage vorher ein Petrus im Namen der Jünger abgelegt hat, eine Bestätigung in Form einer visionären Schauung der Jünger, die sich in dieser Zeit, da sie enger an ihren Meister sich anschlossen, neue Perspektiven sich vor ihnen auftaten, in lebhaftester Erregung befunden haben werden. In dem Gegensatz zwischen Jesus auf der einen und dem ihn in seinem wahren Wesen verkennenden Volke bekennt sich die Ewigkeitswelt zu ihm. Und wie Jesus nach dem Petrusbekenntnis in schmerzlicher Resignation den Jüngern geboten hat, von seiner Messianität zu niemandem zu reden, — so sollen sie auch über dieses Bekenntnis vor der Hand Stillschweigen bewahren. Das Volk verdient es nicht, dass es von diesen hohen Dingen erfahre. Es würde sie doch nicht zu würdigen wissen. Es muss sich zunächst sein trauriges Geschick an ihm erfüllen, dass er von seinem Volke verworfen und getötet wird. Ist das vorüber, ja, hat ihn Gott von den Toten auferweckt und sich damit in noch elementarerer, gewaltigerer Weise zu ihm bekannt, dann möge das beschämte Volk erfahren, dass schon einmal, als er noch auf Erden wandelte, die Himmelswelt in sichtbarer Weise in sein Leben hineingeragt habe. So scheint sich mir die schwierige Stelle am besten zu erklären.

Gespräch Jesu mit den Jüngern über das Kommen des Elias.

Mt 17, 10–13. Mc 9, 11–13.

Die Jünger richten an Jesus die Frage: mit welchem Rechte behaupten die Schriftgelehrten, dass Elias „zuvor" auftreten müsse? Mt Mc. Das πρῶτον hat im Zusammenhange streng genommen keine logische Beziehung. Es erklärt sich aus dem damaligen Gedankenkreise der Jünger, die sich nach den vorangegangenen Ereignissen eifrigst mit dem beschäftigten,

was sie von der messianischen Zeit zu erwarten hatten. Speziell war ihnen durch die Erscheinungen auf dem Berge die Person des Elias nahegerückt, dessen Wiederkehr und öffentliches Auftreten kurz vor dem Kommen des Messias die pharisäische Schuldogmatik behauptete. Konnte Jesus der Messias sein, wenn Elias noch nicht erschienen war? Dieser Gedanke beschäftigt sie, und Jesus selber soll ihnen hierüber Aufklärung geben.

Bei Mc sind die fragenden Subjekte nicht besonders bezeichnet, aus dem Vorhergehenden ist klar, dass es nur die drei vertrauten Jünger sein können, die Jesus auf den Berg mitgenommen hat, und mit denen er soeben von demselben herabgestiegen ist. Bei Mt fragen „die Jünger" im allgemeinen, ein Ausdruck, bei welchem wir an die Zwölfe zu denken haben werden. Jesus hat sich also mit den neun zurückgebliebenen bei seiner Herabkunft vom Berge wieder vereinigt. Entsprechend ist die Differenz der Darstellung im Beginn des nächsten Abschnittes, der von der Heilung des epileptischen Knaben handelt. Mt V. 14: er, resp. sie (d. h. Jesus und die Zwölfe) kamen zum Volk, Mc V. 14: sie (d. h. Jesus und die drei) kamen zu den Jüngern und sahen viel Volk um sie herum. Nun bietet allerdings der matthäische Text, wenn man das folgende in Betracht zieht, eine gewisse Schwierigkeit. Der Vater des Knaben beklagt sich bei Jesus, dass in dessen Abwesenheit seine Jünger nicht imstande gewesen wären, seinen Sohn zu heilen. Diese Worte lesen sich so, als ob Jesus nach der Herabkunft vom Berge noch gar nicht mit der Mehrzahl der Zwölfe zusammengetroffen ist, jedenfalls scheint Mc sie in diesem Sinne verstanden zu haben und hat entsprechend in V. 11 und 14 geändert. Notwendig aber ist diese Deutung nicht. Jesus kann sehr wohl zunächst die Jünger wiedergesehen haben und dann mit dem Volkshaufen zusammengetroffen sein, aus dem ihm der Vater des Epileptischen entgegentritt. Wir haben auch hier keinen Grund daran zu zweifeln, dass Mt die ältere Form des Berichtes repräsentiert, zumal auch bei Lc in der Parall. V. 37 der Jünger (als des Zieles, wohin Jesus gelangt) gar nicht gedacht, sondern nur von dem Volke die Rede ist, das Jesu entgegenkommt. Be-

achte im übrigen die Übers.-Varr.: *ἐπηρώτησαν* Mt, *ἐπηρώτων* Mc, *τί οὖν* Mt, *ὅ, τι* Mc[1]). Bei Mc sind wohl vor den Schriftgelehrten noch die Pharisäer erwähnt, so wenigstens in ℵL, einigen it codd und vg.

Jesus stellt nun in seiner Erwiderung zunächst den sozusagen dogmatischen Satz auf: Elias kommt und bringt alles wieder in Ordnung. Zwiefache Übers.-Varr.: *Ἠλείας .... ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα* Mt, *Ἠλείας ἐλθὼν ....*[2]) *ἀποκαθιστάνει πάντα.* Bei Mt fährt Jesus fort: ich sage euch aber, Elias ist in der Tat (in der Person des Täufers) gekommen. Die dogmatische Erwartung und das tatsächlich Geschehene stimmen also soweit mit einander überein, wie Mt durch Anwendung der im N. T. verhältnismässig seltenen Partikel *μέν* (zwischen *Ἠλείας* und *ἔρχεται*), der nachher *δέ* entspricht, auch äusserlich kenntlich macht. Freilich, der zweite Teil der Erwartung, dass er alles wieder in die richtige Verfassung, in das rechte Verhältnis zu Gott bringen werde, hat sich nicht erfüllt. Sie haben ihn in seinem wahren Wesen, in seiner auf eine allgemeine *ἀποκατάστασις* hinzielenden Mission nicht erkannt, so hat er dieselbe auch nicht verwirklichen können; sie taten an ihm, was sie wollten, liessen ihre Willkür an ihm aus. So wird auch der Menschensohn von ihnen zu leiden haben.

In dieser Deduktion ist der Widerspruch zwischen der eigentlichen Bestimmung des Täufers einerseits und seinem tatsächlichen Ergehn sowie dem zu diesem in Analogie stehenden Schicksal des Messias anderseits einfach hervorgehoben und keine Anstrengung gemacht, ihn irgendwie begreiflich erscheinen zu lassen. Anders der Mc-Text. Durch einen ausdrücklichen zweimaligen Rekurs auf die Schrift wird hier das Problem wenigstens bis zu einem gewissen Grade zu lösen gesucht. Anderseits tritt es durch eine etwas andere Anordnung und Gestaltung der Sätze an sich viel schärfer hervor. Vielleicht gehen diese Änderungen im wesentlichen schon auf U_2 zurück. Nachdem darauf hingewiesen ist, dass Elias, sobald er zuvor gekommen, alles

1) Schon 2.16 hatten wir bei Mc *ὅ, τι* = *τί* im Sinne von: aus welchem Grunde, mit welchem Rechte?

2) Mc fügt hier noch, der Formulierung der Jüngerfrage entsprechend, ein *πρῶτον* ein.

wiederherstellt, wird die Frage aufgeworfen, wie sich mit dieser seiner Mission, die doch dem Messias in jeder Weise die Wege ebnen müsste, dessen in der Schrift bezeugte, also sicher eintretende Verwerfung seitens des Volkes zusammenreime: καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουθενωθῇ; Das ist doch ein flagranter Widerspruch! Aber ich sage euch, Elias ist in der Tat gekommen, und sie taten an ihm, was sie wollten, wie mit Bezug auf ihn geschrieben ist. Also schon dem wiedergekehrten Elias ist nach der Schrift Leiden vorherbestimmt gewesen, — dann kann das Leiden des Messias nicht überraschend kommen. Wie freilich die Auslassung der Willkür an dem Täufer mit dessen Beruf, alles wiederherzustellen, in Einklang steht, — diese Frage ist auch im Mc-Texte nicht gelöst worden.

Dass der wiedergekehrte Elias nach der Schrift leiden müsse, ist wohl eine auch in Apok. 11, 7 in der Ermordung der beiden „Zeugen" anklingende damalige Tradition gewesen (vgl. J. Weiss, a. a. O. S. 233), die auf die Schilderung der Leiden des Mannes bei seinem Auftreten im Alten Bunde 1 Reg. 17 ff. zurückgehn dürfte. (Holtzmann.) Beachte noch die Übers.-Varr. λέγω δέ Mt, ἀλλὰ λέγω Mc; Ἠλείας ἤδη (im Sinne: in der Tat, wirklich, wie z. B. Röm. 1, 10) ἦλθεν Mt, καὶ (synonym mit ἤδη) Ἠλείας ἐλήλυθεν Mc; ἀλλ' ἐποίησαν Mt, καὶ (und doch) ἐποίησαν Mc; ἐν αὐτῷ Mt, αὐτῷ Mc; ἠθέλησαν Mt, ἤθελον Mc. Dem matthäischen μέλλει bei πάσχειν entspricht bei Mc die verdeutlichende Wendung γέγραπται, ἵνα, und dem πάσχειν selbst der verstärkte Ausdruck πολλὰ πάσχειν καὶ ἐξουθενοῦσθαι. Die Näherbestimmung ὑπ' αὐτῶν hat allerdings bei Mc keine Parallele, ebensowenig vorher der Satz καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν. Hier kann es sich um Zusätze des ersten Evangelisten handeln, möglich aber auch, dass schon in U_1 die entsprechenden Worte sich fanden, von Mc aber (oder bereits von U_2) bei der Umgestaltung der Sätze ausgelassen worden sind.

Bei Mt schliesst der Passus mit der Notiz: da verstanden die Jünger, dass er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete. Dieser Bemerkung fehlt die Parallele bei Mc, ebenso wie an früherer Stelle die entsprechende Notiz Mt 16, 12 keine Parallele

bei Mc hatte. Vielleicht haben die Worte schon in der aramäischen Quelle gestanden und sind von Mc fortgelassen worden. Sie passten schlecht zu seinem Bestreben, das Nichtverstehn der Jünger möglichst zu betonen.

Der dritte Evangelist hat dies ganze Gespräch über den Täufer als den wiedergekehrten Elias übergangen, wohl aus dem Grunde, weil er für den Inhalt desselben bei seinen Lesern kein grosses Interesse voraussetzte.

Die Heilung des epileptischen Knaben.

Mt 17, 14–21. Mc 9, 14–29. Lc 9, 37—43.

Nach dem gewöhnlichen Texte entsprechen sich hier im Eingange bei den drei Berichterstattern die Worte: *καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον* Mt, *καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδεν ὄχλον πολὺν κτλ.* Mc, *ἐγένετο δὲ ...... κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους συνήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς* Lc. Da der dritte Evangelist die beiden vorangehenden Abschnitte übergangen hat, hat er bisher von dem Abstieg vom Berge noch nicht berichtet. Er spricht daher hier von dem *κατελθεῖν*[1]) *ἀπὸ τοῦ ὄρους*, wo die Parallelen von einem einfachen *ἐλθεῖν* reden. Dass als Ziel dieses Kommens bei Mt das Volk, bei Mc die Jünger genannt sind, über diese Differenz haben wir bereits oben zu Mc V. 11 uns ausgesprochen. Nach gewöhnlicher Lesart ist hier bei allen drei Synoptikern von Jesus im Verein mit den ihn umgebenden Jüngern die Rede, sofern die Ausdrucksweise jedesmal (Mt *ἐλθόντων*, Mc *ἐλθόντες*, Lc *κατελθόντων αὐτῶν*) eine pluralische ist. Doch steht diese Lesart bei keinem der Berichterstatter absolut fest. Cod. D liest stets den Sing., worin er bei Mt von it vg syr[sin] Hil Aug u. a., bei Mc von A C und Verss. unterstützt wird. Wenn es nun allerdings bei Mt sogleich heisst: es trat an ihn ein Mann heran und bei Lc: es kam ihm ein grosser Volkshaufe entgegen, so scheinen sich jene singularischen Lesarten am besten durch Assimilation an dieses folgende *αὐτῷ* zu erklären. Aber auffällig bleibt doch, dass sie merkwürdig unregelmässig lauten: bei Mt: *καὶ ἐλθὼν πρὸς τὸν ὄχλον προς-*

1) Übers.-Var. zu dem *καταβαίνειν* Mt V. 9 Mc V. 9 (s. oben).

ἦλθεν αὐτῷ κτλ., bei Lc: ἐγένετο δὲ .... κατελθόντα αὐτὸν .... συνελθεῖν αὐτῷ κτλ. Nur bei Mc haben die Worte des D-Textes καὶ ἐλθὼν .... εἶδεν κτλ. vom grammatischen Standpunkte nichts Auffälliges. Wir werden daher vielleicht bei Mt und Lc die singularische Ausdrucksweise als ursprünglich und bei Mc aus den Parallelen später in den Text gekommen betrachten dürfen. Mc hat dann in seiner Quelle freilich den Sing. vorgefunden, aber statt der Worte, dass Jesus zum Volke kommt, die nach seiner Auffassung korrektere Ausdrucksweise gewählt, dass sie (Jesus und die drei) zu den (übrigen) Jüngern kommen. — Dass bei Mt und Lc schon früh der Plur. eingesetzt wurde, wird sich nicht nur aus der Mc-Parall., sondern auch aus der Erwägung erklären, dass bei Mt ja die Jünger soeben im Gespräch mit ihrem Meister aufgeführt waren, und bei Lc Jesus nicht allein vom Berge herabgestiegen sein wird.

Den Volkshaufen, den Jesus vorfindet, und der offenbar auf ihn wartet, hat wohl schon U_2 als grossen verstärkend bezeichnet, vgl. das πολύς hinter ὄχλος bei Mc und Lc. Nach Lc kommt er sogar Jesu schon entgegen. Weitere Eigentümlichkeiten der lukanischen Darstellung sind die hebraisierende Umschreibung des einfachen Verbs mit ἐγένετο sowie die Zeitbestimmung: am Tage, διὰ τῆς ἡμέρας, wie wohl mit D a b c ff² (syr^sin) zu lesen sein wird.[1])

Nach Mc erblickt Jesus mit seinen drei Vertrauten, als er wieder zu den übrigen Jüngern gelangt, nicht nur einen grossen Volkshaufen um sie, sondern auch Schriftgelehrte, die mit ihnen disputieren. Und nachdem der Eindruck geschildert ist, den sein Erscheinen beim Volke hervorruft, fragt er V. 16 die Jünger, warum sie mit ihnen[2]) disputierten. Die Antwort erteilt anstatt der Gefragten einer aus dem Volke, der auf die

---

1) Lc denkt sich die Szene auf dem Berge offenbar zur Nachtzeit vor sich gehend. Vgl. die Schlaftrunkenheit der Jünger V. 32 f. Indem man aber das διὰ τῆς ἡμέρας nicht verstand, hat man τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ daraus gemacht. Die ursprüngliche Lesart setzt wohl auch noch die Übers. des syr^sin: an diesem Tage voraus.

2) πρὸς αὐτούς, d. h. mit den Schriftgelehrten. Die Lesart ἐν ὑμῖν (D u. a.) beruht auf Korrektur, die auf die falsche Deutung von αυτους = αὑτούς zurückgehn dürfte, wie ja auch einige Texteszeugen πρὸς ἑαυτούς lesen.

vergeblichen Heilungsversuche hinweist, die dieselben an seinem Sohne unternommen haben. Dieser Misserfolg der Jünger wird also der Gegenstand der Erörterungen zwischen ihnen und den Schriftgelehrten gewesen sein. Mc nimmt wohl aus der mündlichen Tradition die Nachricht von diesem Disput mit auf, weil sie zu dem wenig günstigen Urteil passt, das er sich über die Jünger gebildet hat. Denn durch den missglückten Heilungsversuch haben sie offenbar der Sache Christi in den Augen ihrer schlimmsten Gegner, der *γραμματεῖς*, ganz erheblich geschadet.

Zwischen die erstmalige Erwähnung der disputierenden Schriftgelehrten V. 14 und die Frage Jesu V. 16 schiebt sich nun aber, wie schon angedeutet, wenig geschickt V. 15 ein, in welchem in sehr lebhaften Farben die freudige Erregung geschildert wird, die das Volk beim Wiedersehen Jesu ergreift, der sich ihm offenbar längere Zeit entzogen hatte. „Und sogleich geriet das ganze Volk in Erstaunen und freudig begrüssten sie ihn.“ Diese Notiz steht auf gleicher Linie mit den zahlreichen marcinischen Erweiterungen, die die ungeheure Anziehungskraft schildern, die Jesus auf das Volk ausübt. Wir setzen hier die D-Lesart *προςχαίροντες* oder genauer *προςχέροντες* vor *ἠσπάζοντο* voraus, auf der auch die Übersetzung einiger it codd beruht. *προςτρέχοντες* ist dann eine spätere, vielleicht unter dem Einfluss des *συνήντησεν αὐτῷ* Lc V. 37 entstandene Korrektur für das ungewöhnliche *προςχέροντες*.

Der Vater des hilfsbedürftigen Knaben, der sich nun an Jesus wendet, wird bei Mt einfach als *ἄνθρωπος* bezeichnet, eine Ausdrucksweise, der als Übers.-Varr. nicht nur *ἀνήρ* bei Lc, sondern auch *εἷς* (= *τις*) bei Mc entspricht, sofern die aramäischen Ausdrücke für Mensch oft in dem ganz abgeblassten Sinne von: jemand gebraucht werden. Vgl. Fiebig, Der Menschensohn, insbes. S. 59f. U_2 scheint den betr. durch den Zusatz: aus dem Volke, noch näher bezeichnet zu haben. Vgl. *ἐκ τοῦ ὄχλου* Mc, *ἀπὸ τοῦ ὄχλου* Lc, Übers.-Varr. Im übrigen ist die Art der Einführung des Mannes bei jedem der drei Berichterstatter eine verschiedene, so dass wir uns kein Bild mehr davon machen können, wie hier die Quellen gelautet haben werden. Bei Mc erteilt der betr., wie wir sahen, die

Antwort auf eine an die Jünger gerichtete Frage, bei Mt tritt er hinzu und umfasst Jesu Kniee, bei Lc heisst es: *καὶ ἰδοὺ .... ἐβόησεν λέγων.*

Die nun folgende Anrede an Jesus geben Mc und Lc mit *διδάσκαλε*, Mt mit *κύριε* wieder. Bei den beiden letzteren fleht der Sprechende dann sogleich den Herrn um Erbarmen für seinen Sohn an, Übers.-Varr.: *ἐλέησον* mit Acc. Mt, *ἐπιβλεψαι*, resp. (א D u. a.) *ἐπίβλεψον* mit *ἐπί* und dem Acc.[1]) Lc. Bei diesem erscheinen die Worte durch den Einschub *δέομαί σου*, sowie durch den an die analoge Erweiterung im Anfang von 8, 42 erinnernden Zusatz: *ὅτι μονογενής μοί ἐστιν* noch eindringlicher. Mc hat die eigentliche Bitte übergangen. Die Worte des Vaters bilden ja hier die Antwort auf die Frage Jesu an die Jünger, aus welcher Ursache sie sich mit den Schriftgelehrten streiten. Die Ursache ist der kranke Sohn. So beginnt denn der Vater sogleich seinen Bericht über denselben. Die eröffnenden Worte *ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρός σε* passen allerdings nicht ganz zu der später V. 19 erfolgenden, auch von den Parallelen berichteten Aufforderung Jesu, den Kranken zu ihm zu bringen, — eins der vielen Anzeichen dafür, dass wir bei Mc die Bearbeitung einer älteren Vorlage vor uns haben.

Die Krankheit des jungen Menschen beruht auf der Einwohnung eines Dämons, wie Mc und Lc, also wohl schon U_2, antezipierend hier den Vater bemerken lassen, bei Mt aber und desgleichen wohl in U_1 erst an späterer Stelle, bei der Schilderung der Heilung durch Jesus V. 18, vorausgesetzt ist. Im übrigen waltet hier die Differenz ob, dass das Leiden bei Mt als Mondsucht, bei Mc und Lc als Fallsucht beschrieben ist. Dem Mondsüchtigen ergeht es nach Mt V. 15b schlecht, er fällt oft ins Wasser und oft ins Feuer, was entweder eine Bezeichnung des zwischen Frost und Hitze wechselnden Fiebers[2]) oder etwa eine auf Ps. 66, 12, Jes. 43, 2 zurückgehende sprichwörtliche Redensart für lebensgefährliche Unfälle war. Vielleicht hat diese Schilderung seines Leidens in U_1 die Veran-

1) *ἐπιβλέπειν ἐπί τινα* und *ἐλεεῖν τινα* wird z. B. auch Ps 25, 16 LXX neben einander in synonymem Sinne gebraucht.

2) Vgl. Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T.³ S. 364 f.

lassung für den Verf. von U_2 gegeben, sich dasselbe als Epilepsie auszumalen, da ja Fallsüchtige Anfällen mehr ausgesetzt zu sein pflegen als Mondsüchtige. Vielleicht war hier auch die Überlieferung von einer ähnlichen Heilung im Spiele, die dann mit der vorliegenden vermischt wurde. Mc bietet auch in diesem Falle eine Steigerung, sofern der Kranke noch taubstumm ist, vgl. V. 17 *ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον* und V. 25, wo derselbe Geist zugleich als tauber bezeichnet wird. „Solche Besessene galten als besonders schwer zu heilen, weil unzugänglich für jeden Zuspruch.“ (Holtzmann).

Die Schilderung der epileptischen Anfälle bei Mc und Lc weist mehrere übereinstimmende Züge auf. Wenn allerdings nach letzterem der Anfall[1]) mit einem plötzlichen Schrei beginnt, so mag dieser Zug schon in U_2 gestanden haben, Mc übergeht ihn aber, da es sich ja bei ihm um einen stummen Dämon handelt, der den Kranken packt. Als erste Zeichen des Anfalls erscheinen bei ihm das *ῥήσσειν* (resp. D: *ῥάσσειν*) *καὶ ἀφρίζειν*, Ausdrücke, die wohl auf dieselben aramäischen Worte von U_2 zurückgehn, wie die lukanischen *σπαράσσειν μετὰ ἀφροῦ*. Und zwar dürfte Lc hier genauer übersetzen, denn dass er in diesem Falle im Vergleich mit Mc das bessere Griechisch repräsentiert, wird man schwerlich behaupten können. Wenn dann Mc vom Zähneknirschen berichtet, Lc auf die Schwere und Hartnäckigkeit des Anfalls hinweist (*μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ*), so scheinen die beiden Referenten ihre eigenen Wege der Darstellung zu gehn. Aber die Schlussworte *καὶ ξηραίνεται* bei Mc und die partizipielle Zufügung *συντρῖβον αὐτόν* bei Lc dürften auf die gleiche aramäische Vorlage zurückgehn, wenn auch der eine freier übersetzt als der andere, sofern wir bei Mc intransitive, bei Lc transitive Ausdrucksweise haben. Bei Mc heisst es: der Kranke magert ab, wird elend, bei Lc: der Dämon reibt ihn auf, macht ihn elend.

„Und ich brachte ihn zu deinen Jüngern und nicht vermochten sie ihn zu heilen“, fährt Mt, wohl in Übereinstimmung mit U_1, fort. U_2 scheint die Ausdrucksweise etwas anschau-

1) Lc: [*πνεῦμα*] *λαμβάνει αὐτὸν καί*, Mc: *ὅπου* (*ἐὰν*) *αὐτὸν καταλάβῃ*, Übers.-Varr.

licher gestaltet zu haben, sofern es von bittenden Worten erzählte, die der Vater an die Jünger richtete: und ich sagte zu deinen Jüngern, sie möchten ihn heilen. Lc schreibt geradezu *ἐδεήθην* mit folgendem Genitiv, während Mc, wohl in genauerem Anschluss an U_2, nur *εἶπα* mit Dat. wählt. Nach gewöhnlicher Lesart ist bei Mc und Lc die Bitte dahin formuliert, dass die Jünger ihn, den Dämon, austreiben möchten (*ἐκβάλωσιν*). Cod. D liest aber bei Lc: *ἵνα ἀπαλλάξωσιν αὐτόν*, sie möchten ihn (den Kranken) befreien, von dem Dämon heilen. Diese Lesart dürfte die ursprüngliche sein, schon U_2 wird sich entsprechend ausgedrückt haben. Das *ἀπαλλάξαι* könnte dann sehr wohl als eine Art Übers.-Var. dem bei Mt V. 16b sich findenden *θεραπεῦσαι* entsprechen. — Eigentümlich ist bei Mc die Var. von L Γ Δ u. a.: *ἵνα αὐτῷ* (statt *αὐτὸ*) *ἐκβάλωσιν*, sie möchten (den Dämon) ihm austreiben.

„Und sie waren nicht dazu imstande“, Übers.-Varr.: *οὐκ ἠδυνήθησαν* Mt Lc, *οὐκ ἴσχυσαν* Mc. Bei Mt steht hier noch der nach dem Vorangehenden nicht zu entbehrende Inf. *θεραπεῦσαι* dabei, bei den beiden anderen Referenten nach gewöhnlicher Lesart nichts, in D 2pe a b arm bei Mc noch *ἐκβαλεῖν αὐτό*. Möglicherweise sind die Worte ursprünglich. Bei der oft sehr umständlichen Art der marcinischen Ausdrucksweise dürfen sie nicht auffallen, obgleich nach dem unmittelbar vorhergehenden Satze *ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν* ein entsprechender Inf. bei *ἴσχυσαν* eigentlich überflüssig wäre. Vielleicht haben sie die Abschreiber in dem Gefühl dieser Überflüssigkeit schon frühzeitig gestrichen.

Nach diesem Berichte des Vaters des Kranken ergreift nun Jesus seinerseits zu einer auffallenden Replik das Wort, in der er sich in ungemein scharfer Weise über das damalige Geschlecht äussert. Bei Mt und Lc ist nicht speziell gesagt, wen er anredet, so dass wir annehmen müssen, dass hier der Vater des Kranken selbst als Repräsentant der ungetreuen Generation erscheint. Weil er nicht glaubte, konnte ihm in der Heilung seines Sohnes nicht geholfen werden, gleichwie Jesus in Nazaret um des Unglaubens der Bewohner willen nur wenige Wunder verrichten konnte (Mt 13, 58 Mc 6, 6). Im zweiten Evangelium steht aber zwischen *ἀποκριθείς* und *λέγει*

noch ein *αὐτοῖς* zu lesen, und damit können dann nur die in der Periode vorher genannten Jünger gemeint sein. Es entspricht durchaus der verschärften Auffassung des Mc von dem Unverstande und der inneren Verhärtung der *μαθηταί*, wenn sie hier als Repräsentanten der *γενεὰ ἄπιστος*, die Jesu Geduld fast erschöpft hat, erscheinen. Doch die ursprüngliche Bedeutung des scharfen Wortes ist damit schwerlich getroffen. Jesus weiss sich seit der Szene von Cäsarea Philippi im wesentlichen mit seinen Jüngern eins im Gegensatz zu dem verstockten Volke, das er fast aufzugeben scheint. Aus der gleichen Stimmung heraus, in welcher er es den Seinen untersagt, irgendwelche messianische Propaganda für ihn beim Volke zu treiben, Mt 16, 20 u. Parall., es ihnen nach der Verklärungsszene vor der Hand untersagt, über das göttliche Zeugnis zu reden, das ihm zuteil geworden ist, aus der gleichen Stimmung tief verletzter Heilandsliebe heraus ist dieses Wort der Ungeduld gesprochen. So fügt sich auch dieses Erzählungsstück, was man nicht immer deutlich erkannt hat, in den Rahmen des mit der Szene bei Cäsarea Philippi beginnenden Abschnittes gut ein.

Wenn hier, jedenfalls bei Mt, die *γενεά* als *ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* bezeichnet wird, so liegt darin offenbar eine Anspielung auf Deut 32, 5 vor, wo Israel ein falsches und verkehrtes Geschlecht genannt ist (LXX: *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη*) im Gegensatze zu dem Gott der Treue und Redlichkeit. Was der hebräische Text mit עִקֵּשׁ, der der griechischen Übersetzung mit *σκολιός* bezeichnet, wird an unserer Stelle *ἄπιστος* genannt, was wir vielleicht am besten mit „treulos", statt mit „ungläubig", übersetzen, wenn wir bedenken, dass es sich nach dem Zusammenhange des Deuteronomiumwortes um den Gegensatz zu dem Gotte der Treue handelt. Sachlich kommen beide Übersetzungen auf dasselbe hinaus, dass ja nach biblischer Anschauung die Treue gegen Gott eben im Glauben besteht. Jedenfalls scheint die ganze Bezeichnung der Generation von vorneherein bereits im Hinblick auf die angeführte atl. Stelle gewählt zu sein. Es ist in hohem Masse unwahrscheinlich, dass wir etwa bei Mc, wo bloss *γενεὰ ἄπιστος*, resp., D, *ἄπιστε* zu lesen ist, die ältere Formulierung des

Ausdrucks vorfinden sollten, wozu dann später im Hinblick auf die Deut.-Stelle noch *καὶ διεστραμμένη* zugefügt worden wäre. Vielleicht wird auch hier Mt die Urrelation getreu wiedergeben. Liest man bei Lc ebenso wie bei Mt, so hat sich erst Mc veranlasst gesehen, das zweite, ziemlich auffällige und nicht gerade sehr geschickte Epitheton des Verkehrt-, Verdrehtseins[1]) zu streichen, hält man aber bei Lc auf Grund von Marcion, a und e, die Worte *καὶ διεστραμμένη* für nicht ursprünglich, so hat bereits U_2 diese Kürzung vorgenommen.

In den folgenden resignierten Fragen: wie lange soll ich mit euch sein? wie lange soll ich euch ertragen? haben wir die Übers.-Varr. *μεθ' ὑμῶν* bei Mt, *πρὸς ὑμᾶς* bei Mc und Lc. Lc schreibt für das zweite *ἕως πότε* einfach *καί*, die zweite Frage noch enger dadurch an die erste anschliessend. Eine Reihe von it codd (a b c ff^2 g^1 n) liest bei Mt den Satz *ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν* an erster Stelle. Sollte diese Lesart ursprünglich sein, so würde U_2 (= Mc und Lc) die in U_1 vorliegende Anordnung der Sätze geändert haben, vielleicht aus der Erwägung heraus, dass Jesus erst bei den betreffenden sein muss, wenn er sie ertragen soll.

„Bringt ihn (den Kranken) mir hierher,“ befiehlt nun Jesus nach Mt. Ebenso bei Mc, nur dass hier die Ausdrucksweise statt *μοὶ ὧδε* etwas einfacher *πρός με* lautet. Im dritten Evangelium ist der Vater allein angeredet: *προςάγαγε* (*ὧδε* fehlt D am perus) *τὸν υἱόν σου*. Lc braucht hier *προςάγειν*, wo die Seitenreferenten *φέρειν*, resp. *φέρειν πρός τινα* (Mc) setzen. Vgl. die Differenz zwischen *ἀνάγειν* und *ἀναφέρειν* Mc 9, 2 u. Parall.

Im ursprünglichen Berichte, wie er wohl noch bei Mt in Übersetzung vorliegt, hiess es nun weiter: „Und Jesus drohte ihm, und der Dämon ging aus ihm heraus, und der Knabe ward geheilt von jener Stunde an.“ Diese Darstellung scheint nun schon in U_2 etwas erweitert gewesen zu sein. Man ergänzte die fehlende Notiz, dass der Knabe auf Grund der Aufforderung Jesu wirklich zu diesem gebracht worden war. Vgl. Mc V. 20a (*καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν*) und den im Aus-

1) Im A. T. ist das entsprechende Wort פְּתַלְתֹּל *ἅπαξ λεγόμενον*.

druck abwechselnden Lc V. 42a: *ἔτι δὲ προςερχομένου αὐτοῦ.* Man nahm ferner wohl Anstoss an der Identifizierung des Knaben mit dem in ihm wohnenden Dämon, die in den Worten: und Jesus bedrohte ihn (den Knaben!) liegt. Man setzte daher an die Stelle des Personalpronomens der dritten Person den unreinen Geist (vgl. Mc V. 25 Lc V. 42) und schilderte vorher noch einmal das Auftreten eines Anfalls, der den Kranken befällt, während er zu Jesus geführt wird. Auf diese Weise macht die Schilderung der später erfolgenden Heilung einen desto eindringlicheren Eindruck. Lc wird auch hier U_2 genauer wiedergeben, wenn er den epileptischen Anfall kurz mit den Worten beschreibt: *ἔρρηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν.* Ausführlicher und anschaulicher ist Mc: und als der Dämon ihn erblickte, da schüttelte er[1]) ihn sogleich, und er fiel auf die Erde und wälzte sich schäumend.

Es erfolgt nun bei Mc nicht sogleich das Wunder, vielmehr schiebt sich hier noch ein eigenartiges Gespräch zwischen Jesus und dem Vater dazwischen, wodurch die in dem Leser erregte Spannung noch erhöht wird. Auch hier wird man urteilen können, dass Mt und Lc dieses Gespräch noch nicht gekannt haben, sonst hätten sie es schwerlich übergangen.

Jesus erkundigt sich zunächst bei dem Vater nach der Zeitdauer, während welcher der junge Mensch von dem Leiden behaftet ist, und erhält die Antwort *ἐκ παιδιόθεν.*[2]) Mit dieser Auskunft verbindet der Mann aber eine weitere Schilderung der Krankheit, die freilich im Verhältnis zu dem, was er bereits vorher V. 17 und 18 gesagt hat, ziemlich unvermittelt auftritt und deutlich nachhinkt, — auch ein Anzeichen dafür, dass wir hier spätere Kompositionsarbeit vor uns haben. „Und oft warf er ihn ins Feuer und ins Wasser, um ihn zu verderben.“ Der

1) Gewöhnlich wird hier das dem bei Lc an zweiter Stelle gebrauchten Verbum entsprechende *συνεσπάραξεν* gelesen, doch ist mir fraglich, ob mit Recht. D liest *ἐτάραξεν.* Ist diese Lesart die ursprüngliche, was ich für wahrscheinlich halte, so erklärt es sich, dass sowohl an unserer Stelle das blosse Simplex *ἐσπάραξεν* gelesen (A X *Γ Π* u. a.), als auch das *συνεσπάραξεν* bei Lc durch *συνετάραξεν* verdrängt wurde (D 220 300 z^scr 3^pe).

2) Es ist das eine der gerade bei Mc so häufig vorkommenden abundanten Ausdrucksweisen, eine Vermischung von *παιδιόθεν* und *ἐκ παιδός.* Vgl. B. Weiss im Meyerschen Kommentar z. d. St.

Passus erinnert an den Schluss von Mt V. 15: *πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ.* Nur werden an unserer Stelle die Unglücksfälle noch deutlicher auf die Tätigkeit des Dämons zurückgeführt, auch wird über die Motive reflektiert, von denen dieser dabei geleitet wird: er will den Kranken verderben. Das Zusammentreffen mit dem Mt-Passus in dieser vielleicht sprichwörtlichen Ausdrucksweise (s. oben S. 368) wird sich aus der mündlichen Tradition erklären, auf die hier Mc und die Vorlage von Mt in gleicher Weise zurückgehn dürften. Die Annahme nämlich, dass der betr. Passus in U_2 gestanden hat, ist mit Schwierigkeiten verknüpft. Denn es könnte hier wohl nur die Mt V. 15b entsprechende Stelle in Betracht kommen, und an dieser scheint U_2 nach der Mc-Lc-Parall. zu urteilen, die Krankheit in anderer Weise geschildert zu haben.

Der Vater richtet nun nach der von Mc befolgten Tradition erst hier die Bitte um Heilung an Jesus: „Aber, wenn es dir irgend möglich ist, hilf uns, dich unser erbarmend". Jesus erteilt hierauf die zurechtweisende Antwort: „Was deine Bemerkung anlangt: wenn es dir möglich ist, — alles ist möglich dem, der glaubt." Hinter *τὸ εἰ δύνῃ* ein Fragezeichen zu machen, ist falsch. Die Worte stellen einen absoluten, vorangerückten Nominativ dar. Als Frage gefasst dürfte der Satz mit *εἰ* nicht mit dem Artikel versehen sein. Diese Zurechtweisung seitens Jesu bildet eine gewisse Parallele zu seinem scharfen Wort über die *γενεὰ ἄπιστος* V. 19.

Sogleich rief nun der Vater des Knaben (unter Tränen) aus und sprach: Ich glaube, hilf meinem Unglauben. Er erkennt, dass Jesus ihm erst seelisch helfen muss, bevor er leiblich helfen kann. Die Worte *μετὰ δακρύων* vor *ἔλεγεν*, die A^2 C^3 D u. a. uns noch darbieten, werden gewöhnlich als Glosse betrachtet. Möglich ist aber durchaus, dass sie echt und später fortgelassen worden sind, weil man sie nicht verstand. Mc weist ja auch sonst mit besonderem Interesse auf die Gemütsbewegungen der handelnden Personen der evangelischen Geschichte hin. So kann er auch hier in den betr. Worten wenigstens kurz angedeutet haben, wie erschütternd auf den Mann der von Jesus ihm gewährte Einblick in die unbegrenzte

Wundermacht des Glaubens wirkt, die alles bisher von ihm Geahnte übersteigt.

Eigentümlich ist nun die Wendung, die die Darstellung in dem folgenden Verse 25 nimmt: als Jesus sah, dass (das) Volk hier zusammenlief, drohte er dem unreinen Geiste u.s.w. Diese Worte sind nach dem ganzen Tenor des Evangeliums nicht so zu verstehn, als ob Jesus sein Wunder vor einem möglichst grossen Zuschauerkreise verrichten will, sondern umgekehrt: er merkt, wenn er die Heilung nicht in breitester Öffentlichkeit vollziehen will, ist es höchste Zeit: schon läuft das Volk zusammen. Allerdings finden wir bereits am Eingange der Geschichte einen grossen Volkshaufen, der Jesum erwartet und ihn stürmisch begrüsst. Es ist durch nichts angedeutet, dass die Unterredung zwischen Jesus und dem Vater des Kranken etwa abseits von der Menge stattfindet. So überrascht denn hier die Notiz von dem *ἐπισυντρέχειν* des Volkes, — ein weiteres Anzeichen dafür, dass Mc neben U_2 hier noch einer anderen, mit ihm nur teilweise übereinstimmenden Tradition über das Wunder folgt. Aus dieser werden auch die Beschwörungsworte stammen, die er bei der Austreibung des Dämons an diesen richtet: du stummer und tauber Geist, ich gebiete dir, geh aus ihm heraus und geh nicht mehr in ihn hinein.

Die nunmehr erfolgende Heilung wird bei Mt kurz und einfach mit den Worten beschrieben: und der Dämon ging aus ihm heraus, und der Knabe wurde von jener Stunde an geheilt. Noch kürzer Lc: *καὶ ἰάσατο τὸν παῖδα* (*ἰᾶσθαι* hier Übers.-Var. zu dem bei Mt gebrauchten *θεραπεύειν*).[1] Im zweiten Evangelium haben wir wiederum breite Schilderung, die die zwar unaufhaltsam, aber doch sozusagen etappenweise erfolgende Heilung uns veranschaulichen soll. Vgl. das Wunder an dem Blinden von Bethsaida Mc 8, 22—26. Zunächst: der Dämon schreit auf und rüttelt den Kranken vielfach hin und

1) Spätere Korrektur wird es sein, wenn D und e *ἀφῆκεν αὐτόν* statt *ἰάσατο τὸν παῖδα* lesen. Subjekt in *ἀφῆκεν* ist dann natürlich der unmittelbar vorher genannte unreine Geist, den Jesus bedroht hat. Entsprechend dieser Bedrohung drängte sich wohl einem Abschreiber unwillkürlich die Formulierung in die Feder, dass der Geist den Kranken verliess.

her, *κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας*, ein gewiss nicht unbeabsichtigter Reimanklang gleich dem *ἀφρίζει καὶ τρίζει* (*τοὺς ὀδόντας*) V. 18. Es findet also ein erneuter Anfall statt, aber der Heilungsprozess ist doch bereits eingeleitet. Der bisher stumme Dämon schreit laut auf, der Kranke hat die Sprache wieder erhalten. Dann verlässt ihn der unreine Geist, und er liegt ganz apathisch, wie tot da, so dass die meisten sagen, er ist gestorben. Ist das auch ein Irrtum, so ist doch eben die völlige Heilung auch jetzt noch nicht eingetreten, sondern vollzieht sich erst, als der Herr ihn bei der Hand ergreift, ihn aufrichtet, und er sich erhebt.

Lc berichtet dann weiter, dass Jesus ihn seinem Vater wiedergab,[1]) und alle Anwesenden über die Majestät Gottes erstaunten, die sich ihnen in diesem Wunder offenbart hatte.

An die Heilung knüpft sich noch ein — bei Lc nach dem gewöhnlich gelesenen Texte ganz übergangenes — Gespräch zwischen dem Herrn und seinen Jüngern. Bei Mt und wohl schon in U_1 ist es eingeführt mit den Worten: da traten die Jünger an Jesus gesondert heran und sagten. Da jener nun aber im Vorhergehenden von einem grossen Volkshaufen umgeben erscheint, worauf in der Bemerkung von dem gesonderten Herantreten ja noch direkt angespielt wird, und von einem Aufbruch des Volkes nichts berichtet ist, so schien hier eine Unterweisung allein der Jünger angesichts der grossen noch anwesenden Volksmassen schwer durchführbar. Auf diese Weise erklärt es sich, dass wir beim zweiten Evangelisten die räumliche Scheidung zwischen Volk und Jüngerschar noch anschaulicher durchgeführt finden. Jesus geht in ein Haus, und nachdem das geschehen, richten die Jünger *κατ᾽ ἰδίαν* eine Frage an ihn, vgl. das ganz ähnliche Verhältnis zwischen Mt 15, 12 und Mc 7, 17. Diese Frage, die bei Mt durch ein einfaches *εἶπον*, bei Mc durch die genauere Bezeichnung *ἐπηρώτων αὐτόν* eingeleitet ist, lautet in beiden Evangelien: warum waren wir nicht imstande, ihn (den Dämon) auszutreiben? Übers.-Varr.: *διὰ τί* Mt, *ὅ, τι* (vgl. S. 114. 363) Mc.

---

1) Vgl. die ähnliche Notiz am Schlusse der dem Lc eigentümlichen Geschichte von der Auferweckung des Jünglings zu Nain 7, 15b.

Es schliesst sich nun bei Mt V. 20 zunächst eine Antwort Jesu an, die bei Mc keine Parallelen hat. Jesus weist auf ihren Kleinglauben hin, als die Erklärung für ihr Unvermögen, und erläutert die Macht des Glaubens durch das anschauliche Beispiel vom Versetzen des Berges. Dann folgen bei den meisten Texteszeugen die Worte: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.* Der Passus fehlt in ℵ* B 33 e ff[1], sowie in syrischen und anderen Übersetzungen. Das ist sehr auffällig, und die Vermutung liegt nahe, dass wir hier eine Glosse vor uns haben, die aus dem Mc-Texte stammt. Dort sagt Jesus als Erwiderung auf die Jüngerfrage: *τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.* Allerdings weisen die meisten Handschriften, sei es vor, sei es nach dem Gebet, noch auf das Fasten als Mittel der Dämonenaustreibung hin. Da aber ℵ* und [ca] B k nur vom Gebet reden, während bei Mt sämtliche Handschriften, die den Vers überhaupt enthalten, das Fasten miterwähnen, werden die drei genannten Texteszeugen uns den ursprünglichen Mc-Text überliefert haben, der später nach Mt erweitert worden ist. Sollte nun aber der entspr. Vers bei Mt Glosse aus Mc sein, so wäre es doch sehr eigentümlich, dass hier neben dem Gebet noch das Fasten erwähnt ist. Dazu kommt, dass auch sonst die beiden Verse nicht ganz genau gleich lauten. Das könnte man mit der Flüchtigkeit der Abschreiber entschuldigen, wenn nicht gerade auch dieser Vers die charakteristischen Unterschiede zwischen dem Mt- und dem Mc-Texte zeigte. Die Wahl von *ἐξελθεῖν* bei Mc und *ἐκπορεύεσθαι* bei Mt liest sich wie eine Übers.-Var. Ausserdem sahen wir (vgl. insbes. S. 241), dass Mc gerne die Umschreibung mit *δύνασθαι* wählt, wo Mt das blosse Verbum setzt, so auch hier. Ferner liebt Mc Verstärkungen des schwächeren Ausdrucks der Quelle, so schreibt er hier statt der blossen Negation: *ἐν οὐδενί.* Und dass er das Fasten neben dem Gebet fortlässt, erklärt sich sehr wohl aus seinem heidenchristlich-paulinischen Standpunkte. Die Sache liegt hier analog, wie in der eschatologischen Rede 13, 18. Nach Mt 24, 20 sollen die Jünger beten, dass ihre Flucht bei der Errichtung des Verwüstungsgreuels weder im Winter noch am Sabbat vor sich gehe. Von diesen beiden Zeitbestimmungen lesen wir bei Mc

nur die eine, *χειμῶνος*. Die Bezugnahme auf den Sabbat fehlt hier. Denn für das Heidenchristentum gab es an diesem Tage keine Reisebeschränkungen wie für die ans mosaische Gesetz Gebundenen. Was schliesslich die Auslassung des Verses in wichtigen Handschriften anlangt, so wird sich diese auch nicht schwer erklären aus der Beobachtung, dass unser Vers bei Mt sich herzlich schlecht an den vorhergehenden anschliesst. Nachdem Jesus V. 20 auf den Glauben als die Voraussetzung für Dämonenaustreibungen hingewiesen und in machtvollen Worten die unbegrenzte Kraft desselben anschaulich gemacht hat, fällt es sehr auf, dass nunmehr V. 21 ganz ohne Vermittelung mit dem Vorangehenden Gebet und Fasten als die Voraussetzung für jene Heilungen erscheinen. Dazu kommt, dass sich für das Subjekt des Verses, *τοῦτο τὸ γένος*, in der vorhergehenden Erklärung Jesu keinerlei Beziehung findet. Diese Inkonzinnitäten haben manchen Abschreiber offenbar veranlasst, den Vers ganz fortzulassen. Sie erklären sich aber leicht daraus, dass der erste Evangelist die vorangehenden Worte Jesu, zu denen sich hier weder bei Mc noch bei Lc eine Parallele findet, nicht aus U_1, sondern aus anderer Quelle, vielleicht aus den Logien, in den Zusammenhang von U_1 eingeschoben hat.[1])

Es ist mir nun nicht unwahrscheinlich, dass wir auch im dritten Evangelium an unserer Stelle eine Parall. zu Mc V. 29 nicht nur, sondern auch der vorangehenden Jüngerfrage Mc V. 28 und Mt V. 19 besitzen. Gewöhnlich wird allerdings nur gelesen (V. 43b): „Während sich aber alle wunderten über alles, was er tat, sprach er zu seinen Jüngern," — und es folgt der Hinweis auf seine ihm bevorstehenden Leiden. Nach einigen it codd jedoch (c e f ff²) sowie der gotischen Übersetzung — griechische Texteszeugen fehlen hier — schliesst sich an die Worte *πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐποίει* zu-

1) Bei Lc finden wir an späterer Stelle 17, 5 f. eine Parall. zu unserem Passus von der Berge versetzenden Kraft schon des senfkornartigen Glaubens. Nur ist hier nicht das Bild von der Versetzung des Berges, sondern von der Entwurzelung des Maulbeerbaumes gebraucht. — Der Schluss von Mt V. 20: *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* erinnert übrigens an Mc V. 23b: *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.*

nächst eine Frage des Petrus an: sprach Petrus zu ihm: „Herr, warum konnten wir ihn nicht austreiben?" Da sprach Jesus zu ihnen: „Weil derartiges nur durch Gebete und Fasten ausgetrieben wird."[1]) Er sprach aber zu seinen Jüngern, — und nun folgt die Leidensankündigung.

Eine Spur dieses umfangreicheren Textes finden wir auch in H b und cop^{dz}, sofern sich hier bei den Worten *εἶπεν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* V. 43c hinter dem *εἶπεν* ein nach dem vorangegangenen Passus *πάντων δὲ θαυμαζόντων κτλ.* höchst auffälliges *δέ* erhalten hat. Dasselbe wird erklärlich, wenn zwischenein mindestens ein Satz ausgefallen ist. Wir werden daher annehmen können, dass der Text der drei genannten Handschriften den oben besprochenen gleichfalls voraussetzt.

Diesen nun als Glosse zu deuten, wie gewöhnlich geschieht, hat doch seine Schwierigkeiten. Er unterscheidet sich mehrfach von dem des Mt sowohl, wie demjenigen des Mc. Während bei diesen beiden die Jünger im allgemeinen fragen, ist es bei Lc Petrus. Das erinnert an 8, 45, wo Petrus im Namen der mit ihm befindlichen Genossen das Wort ergreift, während in der Mc-Parall. 5, 31 ganz allgemein die Jünger ohne spezielle Erwähnung eines Wortführers als die Sprechenden erscheinen. Ferner fehlt die Anrede „Herr" bei den Seitenreferenten, und die Antwort Jesu scheint durch *ὅτι* eingeleitet gewesen zu sein (quoniam bei den Lateinern). Eigentümlich ist auch, dass von Gebeten und Fasten im Plural die Rede ist, eine Ausdrucksweise, die sich gleich der Anrede mit „Herr" in einem von Tischendorf zu Mt angeführten Zitat der Stelle bei Athanasius (virgin. 87) vorfindet.

Wenn wir nun hinzunehmen, dass eine Auslassung der Stelle durch aberratio oculorum von einem *εἶπεν* (*εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς αὐτόν*) zum andern (*εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*) leicht denkbar ist, so scheint es mir in der Tat nicht zu kühn, an die Echtheit der Petrusfrage und der entsprechenden Jesusantwort im Lc-Texte zu glauben. Die Taten Jesu rufen allgemeine Bewunderung hervor. Das erregt in der Seele des Petrus brennende Scham darüber, dass die Jünger

1) Im einzelnen finden sich in den Texteszeugen noch ein paar unbedeutende Abweichungen.

nicht einmal die eine Dämonenheilung vollziehen konnten, und so forscht er nach der Ursache dieses Misserfolges.[1]) Nimmt man dagegen die Worte *πάντων δὲ θαυμαζόντων κτλ.* als Einleitung zu der folgenden Leidensankündigung, so ist ein Zusammenhang gewiss auch vorhanden, der schneidende Gegensatz im Wechsel der Volksgunst, aber immerhin doch ein ziemlich gekünstelter. — Ist der besprochene Passus echt, so hat jedenfalls erst Mc und nicht etwa schon U_2 die Erwähnung des Fastens neben dem Gebet gestrichen.

Die zweite Ankündigung von Leiden und Auferstehung.

Mt 17, 22 f. Mc 9, 30—32. Lc 9, 43 Schluss —45.

Bei Mt und Mc ist hier zunächst von einem Umherwandeln Jesu in Galiläa die Rede, während dessen die folgenden Ankündigungen geschahen. Übers.-Varr.: *συστρέφεσθαι* mit *ἐν* und Dat. Mt, *παραπορεύεσθαι* mit *διά* und Gen. Mc. Lc zeigt hier, wie auch sonst, vgl. z. B. 8, 4; 9, 18, für lokale Notizen kein rechtes Interesse, es fehlt bei ihm eine entsprechende Angabe. Im zweiten Evangelium lesen wir noch, da nach diesem das vorangehende Gespräch in einem Hause sich abwickelt, vor *παρεπορεύοντο* die nähere Bestimmung *κἀκεῖθεν ἐξελθόντες*. Auch sonst zeigt hier der Mc-Text mehrfache Erweiterungen. Es wird betont, dass Jesus, als er durch Galiläa einherzieht, „nicht will, dass jemand es weiss". Und dies Inkognito wird begründet mit den Worten: denn er lehrte seine Jünger und sprach zu ihnen. Es folgen darauf die Ankündigungen, die bei Mt nach der erwähnten Notiz über das Einherwandeln in Galiläa einfach durch *εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* eingeleitet sind.

Wie Mc ja auch sonst zwischen Volks- und Jüngerunterweisung, auch durch grössere, äusserliche Trennung beider Gruppen schärfer unterscheidet, wofür wir ja noch V. 28 ein

---

1) Dass hier Petrus im Namen der Jünger redet, obgleich er selbst nach der Darstellung des Lc an jenem vergeblichen Heilungsversuch nicht beteiligt gewesen ist, sondern in der Zeit mit Jesus auf dem Berge geweilt hat, bildet allerdings eine Inkonzinnität, die wir aber ebenso gut auf die Rechnung des Lc wie auf die eines Glossators schreiben dürfen.

markantes Beispiel hatten, so auch hier. Was er den Jüngern zu sagen hat, bezüglich seines ihm bevorstehenden Schicksals, ist nicht für die grosse Menge bestimmt, die sich gegen ihn verstockt hat und daher mit weiteren Mitteilungen über seine Person und deren eigenartiges Schicksal nicht behelligt werden soll. So sucht er alles zu vermeiden, dass das Volk sich ihm nahe.

„Der Menschensohn wird in Menschenhände ausgeliefert werden!“ Eigentlich müsste er sich dort, als unter seinesgleichen befindlich, wohl fühlen. Und doch bedeutet diese Auslieferung Schmach und Tod für ihn, denn das Wort Menschen steht hier in dem prägnanten Sinne von der unzuverlässigen, das Heilige mit Füssen tretenden Masse der Menschen, wie 2 Sam 24, 14. 1 Chr 21, 13, und der Menschensohn ist der Heilige Gottes, der Messias. Übers.-Varr.: *μέλλει παραδίδοσθαι* Mt Lc, während Mc das einfache, aber in futurischem Sinne zu verstehende Praes. *παραδίδοται* darbietet.[1]) Im dritten Evangelium ist auf diese Ankündigung noch durch einen besonderen Appell an die Aufmerksamkeit der Jünger hingewiesen: *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους*, und durch das explizierende *γάρ* werden darauf die betr. *λόγοι* angefügt. Bei Mt und Mc ist dann weiter von der Tötung Jesu und seiner Auferstehung am dritten Tage die Rede. Übers.-Varr.: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται* Mt, *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται* Mc; vielleicht ist auch bei Mc mit D^{gr} das Praes. *ἀποκτείνουσιν* zu lesen, während bei Mt das Fut. *ἀποκτενοῦσιν* gesichert sein dürfte. Vor *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται* hat der zweite Evangelist noch den Einschub *ἀποκτανθείς*.

Bei Lc fehlt merkwürdigerweise Todes- und Auferstehungsweissagung. Man hat versucht diese Tatsache daraus zu erklären, dass im folgenden von dem Nichtverstehn der Jünger die Rede ist: so deutliche Ankündigungen wie die des Todes und der Auferstehung hätten die Jünger durchaus verstehen müssen, daher habe Lc die betr. Worte, als er sie in seiner Quelle fand, ausgelassen. Aber ein Blick auf 18, 33. 34, die

1) Auch fehlt im Mc-Texte, wenigstens in D*, der Art. vor *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, den bei den Parallelen sämtliche Handschriften enthalten. Vgl. aber das zu Mt 16, 27 S. 347 Anm. 1 Bemerkte.

sog. dritte Leidensweissagung, zeigt, dass diese Deutung nicht haltbar ist (s. zu Mc 10, 34). Man hat daher mehrfach daran gedacht, dass Lc hier eine ältere Quelle benutzt habe, als Mt und Mc. Doch diese Auffassung wird meines Erachtens zu wenig durch sonstige Beobachtungen gestützt, wie es durchaus der Fall sein müsste, wenn sie ernstlich in Betracht kommen sollte. Lc wird auch hier seine Quelle gekürzt haben, um Dubletten zu vermeiden. Nur 22 Verse vorher hat Jesus in diesem Evangelium mit denselben dürren Worten wie hier bei Mt und Mc auf seinen Tod und seine Auferstehung am dritten Tage hingewiesen, deshalb wollte ihn wohl der Evangelist hier nicht das gleiche sobald wieder sagen lassen und begnügte sich aus diesem Grunde damit, auf die eine neue Wendung, dass der Menschensohn in Menschenhände überliefert werden soll, mit allem Nachdruck hinzuweisen. Anders verhält sich die Sache bei der sog. dritten Leidensverkündigung 18, 31 ff, dort liegt soviel dazwischen — etwa 10 Kapitel! —, dass der Evangelist kein Bedenken getragen hat, die gesamten Ankündigungen der Quelle, auch die des Todes und der Auferstehung am dritten Tage, zu reproduzieren.

Den Eindruck, den die Leidensweissagung auf die Jünger macht, schildert Mt, wohl in Übereinstimmung mit U_1, kurz mit den Worten: und sie waren sehr betrübt, V. 23c. Zu einer Reaktion seitens eines aus ihrer Mitte, wie das erste Mal (16, 22), kommt es nicht mehr. U_2 dürfte hier geändert haben, indem es anstelle dieser Notiz ein Doppeltes zum Ausdruck brachte. 1. Die Jünger verstanden das Wort nicht, Mc Lc. Letzterer setzt zu *τὸ ῥῆμα* noch *τοῦτο* hinzu und fügt in hebraisierendem Parallelismus den Satz bei: und es war vor ihnen verborgen, damit sie es nicht erkannten. 2. Und sie fürchteten sich, ihn zu fragen, Mc Lc, Übers.-Varr.: *ἐπερωτῆσαι* Mc, *ἐρωτῆσαι* Lc. Letzterer fügt noch erläuternd *περὶ τοῦ ῥήματος τούτου* hinzu.

Aus den geschichtlichen Verhältnissen heraus ist dieses Nichtverstehn der Jünger schwer begreiflich. Was sollte ihnen an so klaren Ankündigungen unverständlich geblieben sein? Es ist daher gewiss nicht zufällig, dass die älteste Form der Berichterstattung, wie sie bei Mt in Übersetzung noch vorliegt,

diesen Gedanken noch nicht ausgesprochen hat. Nicht geschichtliche Überlieferung, sondern eine spezielle Reflexion des Verf. von U_2 wird in diesen Worten zum Ausdruck kommen, eine Reflexion, die sich das kopflose Verhalten der Jünger bei der Gefangennahme und Kreuzigung Jesu so zu erklären suchte, dass ihnen die Leidens- und Todesankündigungen ihres Meisters unverständlich geblieben waren. Der zweite Evangelist hat dann, wie wir sahen, diesen Gesichtspunkt mangelnden Verständnisses bei den Zwölfen auch an zahlreichen anderen Punkten in zum Teil recht schroffer Weise zur Geltung gebracht.

Der Rangstreit der Jünger.

Mt 18, 1—5. Mc 9, 33—37. Lc 9, 46—48.

Mc beginnt diesen Abschnitt mit den Worten: und sie kamen nach Kapharnaum. Der erste Evangelist hat zwischenein (17, 24—27) eine andere, wohl nicht aus U_1 stammende Geschichte erzählt, die die Stellungnahme Jesu zur Frage nach der Tempelsteuer, die von ihm und seinen Jüngern eingefordert wird, zu kennzeichnen sucht. Diese Erzählung beginnt mit den Worten: *ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναούμ.* Wenn nun der Evangelist unseren Abschnitt mit der einleitenden Wendung anschliesst: in jener Stunde traten die Jünger an Jesus heran, so werden wir annehmen können, dass bereits in seiner Quelle U_1 als der Ort, an dem sich das folgende Gespräch abwickelte, Kapharnaum genannt war. Mt hat aus diesem Grunde die gleichfalls in Kapharnaum spielende Szene bezüglich der Tempelsteuer hier eingefügt und dann unseren Abschnitt mit einer der bei ihm als Übergang beliebten Zeitbestimmungen eng an dieselbe angeschlossen. Lc zeigt auch hier kein Interesse mehr für die Örtlichkeiten der Vorgänge der heiligen Geschichte und berichtet daher nichts von einer Ankunft in dem genannten Orte. Im zweiten Evangelium hingegen lesen wir, abgesehen von der Nennung der Stadt, noch die spezielle Angabe, dass Jesus *ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος* die Jünger in ein Gespräch zieht. Diese Notiz erinnert an 7, 17 und 9, 28. Auch an diesen beiden Stellen ist im Unterschiede von den Mt-Parallelen von einem

Eintritt Jesu in ein Haus die Rede, und es folgt dann ein Separatgespräch zwischen ihm und seinen Jüngern. An der Stelle 9, 28 entspricht dieser Eintritt ebenso wie an der unsrigen, dem matthäischen προσέρχεσθαι der Jünger zu Jesus. Da derselbe nach der Vorstellung des zweiten Evangelisten fast ununterbrochen von grossen Volksmengen umgeben ist, kann sich dieser, scheint es fast, ein intimes Gespräch zwischen dem Herrn und seinen Jüngern anscheinend gar nicht anders als im geschlossenen Raume vor sich gehend denken. (Vgl. S. 297 f).

Bei Mt richten nun die Jünger ziemlich unvermittelt an Jesus die Frage, wer also der grösste[1]) im Himmelreiche sei. Durch das hinter τίς zugefügte ἄρα hat der Evangelist wohl eine gewisse innere Beziehung dieser Frage zu dem vorangehenden Abschnitte herstellen wollen, etwa der Art: wer gehört nun zu den von den „Fremdlingen“ von dir unterschiedenen „Söhnen“? Man wird aber das Gekünstelte dieser Beziehung nicht verkennen dürfen. — Neben dem ἄρα werden auch die gleichfalls in den Parallelen fehlenden Worte ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν einen Zusatz zur Quelle darstellen, der die Jüngerfrage mit der Antwort Jesu ausgleichen soll. Denn in dieser, den der Evangelist grösstenteils einer anderen Quelle als U_1 entnommen zu haben scheint, spielt der Begriff Himmelreich eine wesentliche Rolle, sofern in ihr vom Eingehn in dasselbe, ja auch von dem Grössten im Himmelreiche die Rede ist, V. 3 und 4. Während nun U_1 einfach mit der Jüngerfrage, wer der grösste sei, begonnen hat, scheint U_2 den Passus etwas anders dargestellt zu haben. Jene Frage setzte voraus, dass die Fragenden mit der Sache sich innerlich beschäftigt hatten, aber nicht ins Reine gekommen waren. So hat wohl schon U_2 auf diese Erwägungen der Jünger hingewiesen, vgl. Mc V. 34b, Lc V. 46. Übers.-Varr.: πρὸς ἀλλήλους διελέχθησαν Mc, εἰςῆλθεν διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς Lc, τίς μείζων Mc, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν Lc. Der Zusatz αὐτῶν im dritten Evangelium macht zunächst den Eindruck, als ob erst der dritte Evangelist diesen διαλογισμοί die subjektive Färbung gegeben habe, dass es sich hierbei um

1) Der Komparativ (μείζων) steht hier, wie ja auch sonst ist im hellenistischen Griechisch, einfach im Sinne des Superlativs. Vgl. Blass, Gramm. d. ntl. Gr.[2] § 11, 3.

einen Rangstreit der Jünger, um die Frage, wer von ihnen der grösste sei, handele. Aber wenn sie bei Mc beschämt schweigen, als Jesus sich nach dem Inhalte ihrer Gedanken erkundigt, so geht daraus hervor, dass hier die Frage in demselben Sinne gemeint ist. Denn würde es sich um eine ganz objektive Erwägung handeln, bei der ihre persönlichen Interessen gar keine Rolle spielten, so wäre ihr Verstummen unverständlich. Wir werden daher annehmen können, dass bereits U_2 der Frage, um sie begreiflicher zu machen, den subjektiven Charakter gegeben habe, mithin Lc durch den Genitiv *αὐτῶν* bei *μείζων* seine Vorlage getreu wiedergibt, während Mc die Zufügung des Wortes als nach dem Zusammenhange überflüssig unterlassen hat.

Es entspricht nun der subjektiven Wendung, welche die die Jünger interessierende Frage in U_2 erhalten hat, dass sie nicht laut wird, nicht wie in U_1 und Mt Jesu zur Entscheidung vorgelegt wird. Nur auf Grund seines übernatürlichen Erkenntnisvermögens weiss Jesus, womit die Seinen sich innerlich beschäftigen, wie Lc noch V. 47a direkt zum Ausdruck bringt. Aber auch bei Mc erfährt er aus ihrem Munde nichts diesbezügliches, ja, wie schon bemerkt, auf seine direkte Frage, was sie unterwegs[1]) erwogen hätten, schweigen sie. Offenbar soll durch diesen Sonderzug der Mc-Darstellung das Unverständige ihrer Gedanken noch besonders zur Anschauung gebracht werden. Sie wagen es nicht einmal auf direkte Frage ihres Meisters, dieselben zu enthüllen.

Mt berichtet nun weiter: und er rief ein Kind herbei und stellte es in ihre Mitte und sprach: „Wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht umkehret und wie die Kinder werdet, so könnt ihr nicht ins Himmelreich eingehn. Wer sich also wie dieses Kind erniedrigt, der ist der grösste im Himmelreiche“. Diese Worte Jesu haben bei den beiden Seitenreferenten keine Parallelen, erst bezüglich der folgenden ist das der Fall: wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf. Jener Passus wird also in U_2 nicht gestanden haben, aber

1) Dies *ἐν τῇ ὁδῷ*, das auch in der folgenden Erläuterung bei *διελέχθησαν* von Mc zugesetzt worden ist, steht in deutlichem Gegensatze zu den vorhergehenden Worten *ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος*.

auch nicht in U_1. Denn man sieht keinen Grund ein, warum der Verf. von U_2 die beiden Verse gestrichen haben sollte, wenn er sie in seiner Quelle vorfand. Das erste Diktum redet ja allerdings noch nicht von den verschiedenen Rangverhältnissen im Himmelreiche, sondern von der Bedingung zum Eintritt in dasselbe, die in dem *γενέσθαι ὡς τὰ παιδία* besteht. Aber dieser Vers dient doch als Vorbereitung zu dem folgenden, welcher zeigt, wie eine spezifische Eigenschaft der Kinder, die Selbsterniedrigung, den höchsten Rang im Himmelreiche verleiht. Den Inhalt von V. 3 und 4 wird also Mt nicht aus U_1 entlehnt haben. Da nun aber hier von dem Grössten „im Himmelreiche" die Rede ist, hat er die entsprechenden Worte schon V. 1 zu der aus U_1 entnommenen Frage, wer der Grösste sei, hinzugefügt.

In U_1 lag dann die Sache wohl so, dass Jesus die Frage der Seinen nach dem Grössesten überhaupt nicht direkt beantwortet hat, sondern nur indirekt. Seine Erwiderung besteht darin, dass er ein Kind in die Mitte stellt und die Worte spricht: „Wer ein derartiges Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf". Er antwortet also, indem er den Fragenden eine bestimmte Pflicht einschärft, wie er auch sonst neugierige Fragen zu erledigen pflegt, z. B. die Frage *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*; Lc 13, 23. Antwort V. 24: *ἀγωνίζεσθε εἰςελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας*. Wer das anscheinend Kleinste und Unbedeutendste nicht gering achtet, sondern es liebevoll zu sich nimmt, der nimmt damit Christus selber auf, hat ihm selber einen Dienst erwiesen. So macht der Herr anschaulich, welch ein grosses Gewicht er auf die Erfüllung der Pflicht demütiger, barmherziger Liebe legt, und deutet damit an, dass sie dem Ausübenden den höchsten Wert verleiht, ihn zum Grössesten macht. Vielleicht liegt auch in dem *ἐμὲ δέχεται* geradezu, dass derjenige, der auf die angegebene Weise Christum aufnimmt, damit als den Grössesten sich darstellt. Denn ein König pflegt nur bei dem Vornehmsten seines Reiches einzukehren.

Diese Art der Erwiderung hat nun aber den Bearbeitern von U_1 nicht genügt. U_2 sowohl wie Mt haben hier eine direktere Antwort Jesu aus der sonstigen Überlieferung seiner

Worte mitteilen zu müssen geglaubt und sind dabei auf verwandte Gedankengänge gekommen. Da Jesus hier ein Kind in die Mitte stellt, lag es ja sehr nahe, in dem Kinde selber das Vorbild höchster, allein wahre Grösse verbürgender Pflichterfüllung zu erblicken. In diesem Sinne sind die Zusätze bei Mt V. 3 und 4 gehalten, in diesem Sinne wird auch U_2 seine Vorlage erweitert haben, wie ein Vergleich mit Mc und Lc zeigt.

Sofern hier das Kind als Vorbild wahrer Grösse erscheinen sollte, wurde zunächst der Wert, den die Aufnahme desselben im Namen Jesu besitzt, durch den Zusatz noch deutlicher zum Bewusstsein gebracht: und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. So Lc V. 48 Mitte, Mc V. 37b. Übers.-Varr.: *δέξηται* Lc, *δέχηται* Mc. Ausserdem kehrt Mc den Gedanken noch schärfer heraus, indem er statt des einfachen *τὸν ἀποστείλαντά με*, eine seiner beliebten Umschreibungen mit *οὐκ — ἀλλά* wählt: *οὐκ ἐμὲ . . ., ἀλλὰ τὸν κτλ.* Bei Mc folgt nun allerdings in diesem Abschnitte weiter nichts, wohl aber bei Lc, der den erläuternden Satz hinzufügt: denn wer unter euch allen der kleinste ist, der ist der grösseste.[1]) Da Mc an früherer Stelle V. 35 denselben Gedanken in seiner Weise zum Ausdruck bringt, so wird er bereits in U_2 enthalten gewesen sein, und zwar in dem bei Lc uns aufbewahrten Zusammenhange. Die Aufnahme des Kindes im Namen Jesu hat die Bedeutung, als ob der Höchste, Gott, aufgenommen wäre; darin zeigt sich, dass derjenige als der Grösseste betrachtet werden muss, der der Allergeringste ist. Hier haben wir also gleichfalls eine direkte, wenn auch noch so paradoxe Antwort Jesu auf die Frage, die die Jünger beschäftigt hat. Der zweite Evangelist hat diese Erwiderung der grösseren Übersichtlichkeit wegen vorweggenommen und sie sich in seiner Weise zurechtgelegt. Jesus nimmt Platz — die Situation ist offenbar so gedacht, dass er soeben erst das Haus betreten hat — er ruft die Jünger herbei (eine etwas auffallende Bemerkung, da Jesus sie soeben nach etwas gefragt hat)

1) Der Positivus *μέγας* wird hier in superlativem Sinne zu deuten und als getreue Übersetzung aus dem Aramäischen, das keinen Superlativ kennt, zu verstehn sein, vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 94.

und spricht zu ihnen: wenn jemand der Erste sein will, so sei er der Allerletzte und aller Diener.[1]) Aus der Notiz der Quelle, dass der Kleinste der Grösste ist, ist hier eine entsprechende ethische Mahnung gefolgert, wobei sich dem Evangelisten der Gegensatz des Kleinsten zum Grössten in den des Ersten und Letzten gewandelt hat, und in Vorliebe für parallelistische Ausdrucksweise zu *πάντων ἔσχατος* noch *καὶ πάντων διάκονος* hinzugefügt worden ist.

Im übrigen ist noch zu bemerken: der matthäischen Wendung, dass Jesus ein Kind herbeiruft, entspricht bei den Seitenreferenten die Ausdrucksweise, dass er es nimmt, Übers.-Varr.: Mc *λαβών*, Lc *ἐπιλαβόμενος*,[2]) Mt *παιδίον ἕν* (so D e syr^cur^), Mc *τὸ παιδίον* (D), Lc *παιδίον*. Nach Mt und Mc stellt er es in ihre Mitte, so dass alle es deutlich sehen können, etwas anders ist die Anschauung bei Lc, der hier wohl an seiner Quelle geändert hat: er stellt es neben sich, sozusagen an einen Ehrenplatz, um dadurch schon kundzutun, wie wertvoll es ihm ist (B. Weiss). Mc berichtet dann noch, dass er es umhalst hat, vgl. denselben Zug 10, 16. Auch sonst schildert ja der zweite Evangelist nicht selten Ausdrücke, resp. Ausbrüche des Gefühls bei Jesus und anderen Personen der evangelischen Geschichte. Was schliesslich den einzigen allen drei Berichterstattern gemeinsamen Ausspruch von der Aufnahme des Kindes um Jesu willen anlangt, so sprechen Mt und Mc von einem derartigen Kinde, wie es Jesus eben in die Mitte gestellt hat, Lc drastischer von diesem Kinde, als dem Repräsentanten von seinesgleichen. Übers.-Varr.: Mt *ἓν παιδίον τοιοῦτο(ν)*, Mc *ἓν τῶν παιδίων τούτων* (א C Δ 7^pe^ u. a.), resp. *τῶν τοιούτων παιδίων* (A B D L u. a.). Auch 5, 2 ist *εἷς* nicht, wie in der Mt-Parall. (9, 18), mit seinem dazu gehörigen Substantiv im Singular, sondern mit dem Gen. Plur. desselben verbunden. — Die Wendung: in meinem Namen wird

---

1) Der Fortfall dieser Worte in D und k dürfte aus Assimilation an den Text der Parallelen zu erklären sein.

2) Der bei beiden Verben gebrauchte Kasus dürfte derselbe sein, der Acc., bei Lc vertreten durch B C D 28 2^pe^ u. a. Lc 23, 26 ist der Acc. bei *ἐπιλαβέσθαι* noch mehr gesichert. So wird er auch hier dem Gen. vorzuziehen sein.

nach gewöhnlicher Lesart bei allen drei Autoren mit ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου wiedergegeben, doch ist bei Mc diese Lesart nicht gesichert, sondern vielleicht mit D und Minuskeln ἐν statt ἐπί zu lesen.

Der Gebrauch des Namens Jesu bei einem fremden Exorzisten.

Mc 9,38–41. Lc 9,49—50.

Wenn dieser Abschnitt des zweiten Evangeliums nur bei Lc und nicht bei Mt seine Parall. hat, so wird sich das daraus erklären, dass er erst von U_2 in den Zusammenhang von U_1 eingefügt worden ist. Bei Mt schliesst sich der Anfang des nächstfolgenden Abschnittes, 18, 6, eng an den Schluss des soeben besprochenen an, wodurch sich uns bestätigt, dass ursprünglich nichts dazwischen gestanden hat. Dass die Einschaltung gerade hier erfolgt ist, erklärt sich vielleicht daraus, dass der Verf. von U_2 sich von dem Stichworte in den vorangehenden Worten Jesu: in meinem Namen hat leiten lassen.

Der Jünger Johannes erklärt hier nämlich: Meister, wir sahen jemanden in deinem Namen Dämonen austreiben, und hinderten ihn daran, weil er uns nicht folgt. Übers.-Varr.: διδάσκαλε Mc, ἐπιστάτα Lc, vor τῷ ὀνόματί σου bei Mc ἐν, bei Lc ἐπί, ferner ἐκωλύομεν Mc, ἐκωλύσαμεν Lc, und sodann in dem von diesem Verbum abhängigen ὅτι-Satze οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν bei Mc, οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν bei Lc; die Präposition μετά ist hier bei ἀκολουθεῖν ähnlich pleonastisch gebraucht, wie ὀπίσω τινος Mc 8, 34. Bei Mc lesen wir hinter ἐκβάλλοντα δαιμόνια noch den Zusatz ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν. Allerdings ist dann der fast gleichlautende ὅτι-Satz hinter ἐκωλύομεν ziemlich überflüssig, weshalb denn auch bald der eine, bald der andere Passus in den Handschriften fortgelassen worden ist. Es ist aber, zumal bei der im zweiten Evangelium nicht seltenen Breite der Ausdrucksweise, durchaus verständlich, dass Mc sich veranlasst fühlte, die wichtige Tatsache, dass der Exorzist kein Jünger Jesu war, schon bei seiner erstmaligen Erwähnung zu notieren, sie anderseits aber an der Stelle, an der sie in der Quelle als Begründung des ἐκωλύομεν erwähnt war, nicht überging.

Die Erwiderung des Herrn ist bei Lc erheblich kürzer als bei Mc. Auf die Mahnung μὴ κωλύετε folgt nur die Begründung: denn wer nicht wider euch ist, ist gegen euch. Im zweiten Evangelium lesen wir dagegen hinter den Worten μὴ κωλύετε αὐτόν zunächst den Ausspruch Jesu: denn es gibt keinen, der in meinem Namen ein Wunder tun und alsbald mich zu schmähen imstande sein wird. Der Satz erinnert stark an die paulinische Stelle 1. Kor. 12, 3: niemand, der im Geiste Gottes redet, spricht: verflucht sei Jesus, — nur, dass in unserem Passus nicht von wunderbarer Rede im Geiste Gottes, sondern von wunderbarer Dämonenaustreibung im Namen Jesu die Rede ist. Immerhin scheint mir hier der Einfluss eines paulinischen Gedankens vorzuliegen. — Nun erst folgt die Parall. zu dem Schlusssatze des Passus bei Lc V. 50b, aber dem entsprechend, dass Jesus vorher von dem Verhältnis zu seiner Person geredet hat, in der Form, dass er hier sich selber mit einschliesst: wer nämlich nicht wider uns ist, ist für uns.

Mc fährt fort: „Denn wer euch einen Becher Wassers in meinem Namen zu trinken gibt, weil ihr Christo angehöret, wahrlich ich sage euch: er wird seines Lohnes nicht verlustig gehn.“ Dieser Satz ist nur ziemlich äusserlich an das Vorhergehende angeschlossen. Zwar handelt es sich auch hier, wie bei der erwähnten Dämonenaustreibung, um eine Tat im Namen Jesu, aber offenbar um eine wirkliche Liebestat aus einer inneren Gemeinschaft mit Jesus heraus, nicht um ein mehr äusserliches Benutzen des wirkungskräftigen Namens Jesu. Dieser Passus ist mithin zur Erläuterung des vorangehenden Ausspruches, der von der grossen Toleranz Jesu Zeugnis ablegt, wenig geeignet. Mc hat ihn wohl schon in U_2 im wesentlichen vorgefunden. Er war dann aus der mündlichen Tradition — er erinnert sehr an Mt 10, 42 — von U_2 hier angefügt worden, um den Zusammenhang mit dem folgenden zu gewinnen, der durch den ganzen Einschub von dem fremden Wundertäter unterbrochen worden war. Der Ausspruch ist dann unter dem Stichwort: in meinem Namen ebenso an die vorangehenden Verse angeschlossen worden, wie diese an den aus U_1 übernommenen Passus vom Rangstreit der Jünger.

Mindestens ein kurzes Sätzchen in dieser Periode wird aber doch wohl erst von dem zweiten Evangelisten zugesetzt worden sein, nämlich die erläuternden Worte *ὅτι Χριστοῦ ἐστε.* Neben *ἐν τῷ ὀνόματί μου* nehmen sie sich recht überflüssig aus, weil sie das gleiche besagen, zudem fallen sie insofern auf, als Jesus zunächst in der ersten und im gleichen Atemzuge in der dritten Person von sich redet: in meinem Namen, weil ihr Christo angehöret. Wir werden mithin in den fraglichen Worten zwar nicht eine spätere Glosse zum Texte unseres Evangeliums, wie man vermutet hat, erblicken dürfen, wohl aber einen von dem Evangelisten herrührenden Zusatz zu dem übersetzten Texte seiner aramäischen Quelle. Mc liebt es ja einen Gedanken in zwiefacher Weise auszudrücken, um ihn so schärfer hervortreten zu lassen. Ausserdem zeigt sich auch hier bei ihm, wie in V. 39 und an manchen anderen Stellen seiner Zusätze, der Einfluss paulinischer Ausdrucksweise: Die Wendung *Χριστοῦ εἶναι* kommt bei dem Apostel Röm 8, 9 I Cor. [1, 12;] 3, 23 II Cor 10, 7 vor.

Bei Lc findet sich zu dem ganzen Verse überhaupt keine Parallele. Falls er ihn in U_2 gelesen hat, hat er ihn absichtlich ausgelassen, was ja sehr wohl verständlich ist. Denn der Zusammenhang des Diktums mit dem Vorhergehenden ist, wie wir sahen, nur ein loser, und das folgende hat der Evangelist übergangen, da er zu ihm erst an erheblich späterer Stelle, 17, 1 f., aus anderer Quelle eine Parall. zu bringen gedachte. Im übrigen beginnt hier bei Lc die grosse Einschaltung, der sog. Reisebericht 9, 51—18, 14.

Worte Jesu von den *σκάνδαλα* und vom Salze.

Mt 18, 6—9. Mc 9, 42—48.

Nur aus Mt können wir noch den ursprünglichen Zusammenhang dieses Passus mit dem Vorhergehenden erkennen. Ist vorher V. 5 von der liebevollen Aufnahme die Rede, die man einem Kinde im Namen Jesu erweist, so hier von dem Gegenteil, von dem *σκάνδαλον*, dem Anlass zur Sünde, der man eventuell für „diese Kleinen“ wird. Bei Mc kann aber unter

„diesen Kleinen" nach dem vorangehenden Verse nur an die Jünger gedacht werden. Denn die beiden Sätze: *ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς* V. 41 und *καὶ ὃς ἂν σκανδαλίζῃ*[1]) *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων* korrespondieren offenbar mit einander. Freilich, die Benennung der Jünger als „dieser Kleinen" ist recht auffällig, zumal in einer Rede Jesu, welche direkt an die Adresse seiner *μαθηταί* gerichtet ist, sie verdankt wahrscheinlich ihre Entstehung nur dem Missverständnisse des Mc, resp. des Verf. von U_2, falls bei ihm schon, was Mc V. 41 bringt, im wesentlichen gestanden hat. Entweder ist sie dann als Ehrenname gemeint, sofern nach dem Urteil Jesu in dem Abschnitte über den Rangstreit der Jünger gerade die Kleinsten die Grössesten sind, oder man hat daran zu denken, dass der Kleine im damaligen jüdischen Sprachgebrauch soviel wie der Jünger bedeuten konnte (A. Meyer, Jesu Muttersprache, S. 110). Dieses Missverständnis dürfte hervorgerufen sein durch die nähere Bezeichnung der Kleinen als der Glaubenden, Vertrauenden. Bei Mc lesen wir nämlich hinter *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων* noch die Worte *τῶν πιστευόντων*, resp. (C*Da) *τῶν πίστιν ἐχόντων*,[2]) bei Mt *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*. Die präpositionelle Bestimmung *εἰς ἐμέ* dürfte einen exegesierenden Zusatz des ersten Evangelisten darstellen, ob freilich einen ganz glücklichen, ist mir fraglich. Vielleicht hat Jesus hier nach dem ursprünglichen Sinn der Stelle in U_1 ganz allgemein das Wesen der Kinder dahin charakterisiert, dass sie Vertrauen haben, ohne speziell an die seiner eigenen Person geschenkte *πίστις* zu denken. In der Tat bringen ja Kinder, falls sie nicht durch falsche Erziehung eingeängstigt worden sind, anderen eine Fülle von Vertrauen entgegen, wie sie der erwachsene Mensch nie mehr besitzt. Es ist daher sehr leicht, direkt oder indirekt

1) So dürfte mit D^{gr}, als Übers.-Var. zu *σκανδαλίσῃ* bei Mt, zu lesen sein.

2) Letztere Lesart scheint mir den Vorzug zu verdienen. Sie erklärt sich nicht genügend daraus, dass man, wie Tischendorf z. d. St. meint, das absolut, ohne Näherbezeichnung des Gegenstandes des Glaubens, gebrauchte *πιστεύειν* als kahl empfunden und daher geändert habe. Man hätte dann *εἰς ἐμέ* aus Mt zugesetzt, was auch in einzelnen Handschriften geschehen ist, und nicht *πίστιν ἔχειν* geschrieben. Wir werden hier einfach eine durch spätere Assimilation getilgte Übers.-Var. zu dem *πιστευόντων* des Mt haben.

Kinder zur Sünde zu verleiten, aber auch sehr sträflich, denn es involviert einen groben Vertrauensbruch, weshalb denn auch Jesus hier mit flammenden Worten dieses Verbrechen brandmarkt.

U_2 und Mc haben dann aber wohl den ganzen Ausdruck auf die Jünger und ihren Glauben bezogen. Vielleicht spielte dabei auch die Erwägung mit, dass nachher (Mc V. 43 Mt V. 8) ein einzelner als Objekt des *σκανδαλίζειν* direkt angeredet wird, was sich nur auf jemanden aus dem Jüngerkreise beziehen zu können schien.

Für den nun, der in der besprochenen Weise sich ein *σκανδαλίζειν* zu Schulden kommen lässt, wäre es nach der Erklärung Jesu das beste, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt, und er ins Meer geworfen würde. So Mc, ähnlich Mt. Übers.-Varr.: *καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον, εἰ* Mc, *συμφέρει αὐτῷ, ἵνα* Mt. Die komparative Ausdrucksweise des Mc ist jedenfalls in superlativem Sinne zu deuten, dann werden wir das einfache *συμφέρει* bei Mt auch am besten superlativisch fassen, indem wir daran denken, dass im Aramäischen der Superlativ nur durch den Positivus ausgedrückt werden kann. (S. oben S. 387 Anm.)

Im folgenden ist bei Mt wohl die Vorstellung die, dass dem betr. der Mühlstein an den Hals, bei Mc, dass er ihm um den Hals gehängt wird. Allerdings findet sich bei Mt gewöhnlich *περὶ τὸν τράχηλον* hinter *κρεμασθῇ*, doch dürfte *περί* aus Mc eingekommen, und entweder mit D U u. a. *ἐπί* oder mit E F G Δ u. a. *εἰς* zu lesen sein. Welche Ausdrucksweise die ältere sein mag, wird hier dahingestellt bleiben müssen. Doch, wenn wir im folgenden in Parall. mit den marcinischen Worten *καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν* im ersten Evangelium: *καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης* lesen, so macht die letztere Ausdrucksweise entschieden den gewählteren Eindruck und wird eine freiere Wiedergabe des aramäischen Textes darstellen, als wir sie bei Mc vorfinden. Wenn übrigens bei letzterem cod D statt *περίκειται* und *βέβληται* die Formen *περιέκειτο* und *ἐβλήθη* liest, so bietet er uns damit schwerlich den ursprünglichen Text. Gerade die präsentisch-perfektische Ausdrucksweise ist von einer ganz eigentümlichen, wohl nicht unbeabsichtigten Herbheit.

Jesus malt hier nicht den Moment aus, da der betr. ertränkt wird, sondern die Zeit, da er schon ertränkt ist. Es ist für jenen Menschen das beste, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals tot am Meeresboden liegt. Offenbar braucht hier schon der aramäische Text perfektische, nicht imperfektische Ausdrucksweise. Es folgt nun bei Mt V. 7 ein Vers über *σκάνδαλα* im allgemeinen. Es wird eine Antinomie konstatiert, über die ja auch heute noch die Theologie nicht hinausgekommen ist: es wird ein Wehe über die Welt wegen der Anstösse gerufen, denn die Anstösse müssen kommen,[1] aber wehe dem Menschen, durch den der Anstoss kommt. Dieser Vers hat bei Mc keine Parall., wohl aber in gewisser Weise, wenn auch nicht an der hier entsprechenden Stelle, bei Lc, 17, 1b c. Dort folgt dann — offenbar aus anderer Quelle als U_2 — eine Parall. zu dem Passus vom Mühlstein. Aus U_1 wird Mt daher V. 7 nicht entlehnt haben; ob zwischen diesem Verse und der Lc-Stelle literarische Beziehungen, etwa in der Form gemeinsamer Benutzung der Logien, obwalten, lasse ich dahingestellt.

Die nunmehr bei Mt und Mc sich anschliessenden Sätze handeln auch noch vom *σκανδαλίζεσθαι*. Allerdings ist der Zusammenhang mit dem Vorangehenden nur ein äusserlicher, gewissermassen durch das gleiche Stichwort bedingter. Denn nicht Menschen erscheinen hier als Verführer zur Sünde, sondern Dinge, bestimmte Körperteile: Hand, Fuss und Auge, V. 8 f. Mc V. 43—48. Bei Mc ist jedes dieser drei Beispiele einzeln ausgeführt, bei Mt sind die beiden ersten zusammengenommen, und dann ist das dritte besonders behandelt. Auch hier dürften wir bei Mt die ältere Form der Darstellung vorfinden. Denn hätte dieser Evangelist einen weiter ausgeführten Text, wie den des Mc, vor sich gehabt und ihn kürzen wollen, so würde er wohl alle drei Beispiele in eins zusammengezogen haben.

„Wenn aber deine Hand oder dein Fuss dir Anstoss bereitet, haue sie ab und wirf sie von dir. Denn besser ist es

---

1) Wenn syr^sin übersetzt: denn es steht bevor, dass die Anstösse kommen, so liegt darin eine sehr begreifliche, spätere Abschwächung der Antinomie (gegen Merx z. d. St.).

für dich, verstümmelt oder lahm ins Leben einzugehn, als mit zwei Händen oder zwei Füssen ins ewige Feuer geworfen zu werden", Mt V. 8. Entsprechend ist dann im folgenden Verse von dem Ausreissen und Wegwerfen des einen Auges die Rede, sowie von dem Vorzuge, einäugig ins Leben einzugehn, statt mit beiden Augen in die Feuerhölle geworfen zu werden. Den matthäischen Ausdrucksweisen mit *εἰ* und dem folgenden Indic. *σκανδαλίζει* entsprechen bei Mc als Übers.-Varr. *ἐάν* mit dem Coniunct., dem *ἔκκοψον ἀπόκοψον* und *ἄσβεστον* dem *αἰώνιον* zur Bezeichnung des immer brennenden Feuers.[1]) Im übrigen ist die matthäische Diktion in sofern etwas breiter, als bei *ἔκκοψον αὐτόν* V. 8 sowie bei *ἔξελε αὐτόν* V. 9 noch *καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* dabeisteht. Dieser zweimalige Zusatz ist wohl aus der Reminiszenz an die Stelle 5, 29 f. zu erklären, wo dieselben Sprüche aus anderer Quelle in ähnlicher Form bereits mitgeteilt sind. Auch Mt 16, 4 fanden wir ja in einem aus U_1 stammenden Passus Anklänge an eine ähnliche den Logien entlehnte Stelle, 12, 39.

Von diesen beiden Zusätzen im Mt-Text abgesehen, erscheint aber der Passus bei Mc doch erheblich umfangreicher. Das ist vor allem dadurch bedingt, das die beiden ersten Beispiele von der Hand und dem Fusse einzeln abgehandelt werden,[2]) und sodann durch ausführlichere Bezeichnungen des Straforts der Verbannten, die hier zur Abschreckung gegeben werden. In U_1 war jener Ort wohl (cf. Mt) zuerst als ewiges Feuer und sodann als Feuerhölle (*γέεννα τοῦ πυρός*) bezeichnet worden. Bei Mc finden wir bei der erstmaligen Erwähnung am Schlusse des Verses 43 bereits beide Ausdrücke kombiniert .... *ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον.* Ja, nach A D und verschiedenen Übersetzungen, auch syrischen, wenn auch nicht syr^{sin}, hat sich hier die weitere Charakteristik angeschlossen: wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlischt. Dieser

1) Die aramäische Grundlage schillert auch in dem komparativen Gebrauch des *καλόν* mit folgendem *ἤ* bei beiden Evangelisten durch, worauf schon Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 190 Anm. 2, aufmerksam gemacht hat.

2) Da infolgedessen hier schon zweimal V. 43 u. 45 die Wendung *εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωήν* gebraucht ist, wechselt das dritte Mal, bei dem Auge, die Ausdrucksweise ab: *εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* heisst es V. 47.

Zusatz dürfte aber erst von Abschreibern aus einem der folgenden Verse — 48 —, wo er ganz allgemein überliefert ist, hierher antezipiert worden sein. Er würde auch schlecht passen, da hier ja so wie so schon von dem unauslöschlichen Feuer der Hölle die Rede ist. Am Schlusse des Verses 45 wird dann einfach von einem *βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν* gesprochen, ohne einen Zusatz nach den besten Texteszeugen, hinter V. 47 dürfte aber auf die gleichen Worte schon im ursprünglichen Mc-Texte der Passus von dem nicht sterbenden Wurm und dem nicht verlöschenden Feuer gefolgt sein.

An die Erwähnung des Feuers finden wir nun bei Mc nach dem gewöhnlichen Texte die Bemerkung geknüpft: denn jeder soll durch Feuer gesalzen werden. Und nachdem hier das *ἁλίζεσθαι* erwähnt ist, bildet das Salz das Leitwort für die folgenden Aussprüche. Es wird gepriesen, zugleich aber darauf aufmerksam gemacht, dass es durch nichts seinen Salzcharakter wiedergewinnen kann, wenn es ihn einmal verloren hat.[1]) Deshalb sollen die Jünger darauf achten, dass sie in sich Salz haben, und mit einander Frieden halten, V. 49 u. 50.

Da bei Mt und Lc in dem vorliegenden Zusammenhange jede Parallele zu diesen Worten fehlt, so werden sie erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten kommen. Ein durchgängiger innerer Konnexus zwischen ihnen und dem Vorangehenden wird sich schwer herstellen lassen. Vielmehr werden wir auch hier, wie V. 43 u. Parall. sowie V. 38 u. Parall., um die Tatsache nicht herumkommen, dass die Anordnung der Sätze nach Massgabe bestimmter Stichwörter erfolgt ist. Die Worte *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* könnte man mit dem Vorangehenden allenfalls in die Verbindung bringen, dass hier das Höllenfeuer gemeint ist. Die Salzung durch Feuer würde sich dann auf die Höllenstrafen beziehen. Freilich bliebe das *πᾶς* auffällig, aber wenn man bedenkt, dass dieses Wort seine nähere Bestimmung erst durch den jedesmaligen Zusammenhang zu bekommen pflegt, so könnte man an alle diejenigen denken, die es verabsäumt haben, sich das Anstoss erregende Auge

1) Parallelen zu diesem Verse 50 finden wir bei Mt 5, 13 und eine noch genauere Lc 14, 34; doch liegen literarische Beziehungen mit diesen Stellen schwerlich vor.

auszuschlagen. Das *ἁλίζεσθαι* wäre dann aber ein eschatologischer Begriff, während im folgenden vom Salze, das die Jünger gegenwärtig in sich haben sollen, die Rede ist. Deutet man anderseits das *πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται* als eine Mahnung an die Jünger[1]) und das verzehrende Feuer als ein Bild der im vorangehenden geforderten asketischen Entsagungen, — so ist der Zusammenhang mit dem folgenden zwar ein engerer, doch im Verhältnis zu dem Vorhergehenden fällt auf, dass unmittelbar hinter einander V. 48 und V. 49 das eine Wort *πῦρ* in wörtlichem und in übertragenem Sinne gebraucht ist. Dazu kommt, dass wir dann in dem Satze *πυρὶ ἁλισθήσεται* eine recht unschöne Vermischung zweier Bilder vor uns haben: eine Salzung durch Feuer!

Nun erscheint mir aber der gewöhnliche Text des Verses 49 keineswegs gesichert. Hinter dem besprochenen Satze enthalten ACD nebst a b c ff² i tol u. a. it codd sowie sonstige Versionen noch die auf Lev. 2, 13 anspielenden Worte *καὶ πᾶσα* (resp. *πᾶσα γὰρ*) *θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*. Einzelne Textkritiker wollen daher beide Sätze in unserem Verse lesen. Nun fehlt aber der erste Satz in D 64 65* a b c ff² i tol, in diesen Handschriften fällt dann der V. 49 entweder überhaupt aus, oder wir lesen nur den, in der Regel dann durch *πᾶσα γὰρ* eingeführten, Satz von der Salzung jeglichen Opfers, wie z. B. in D. Letzterer Text scheint mir der ursprüngliche. Unter dem Salz ist dann die auch auf das Liebste und Wertvollste, wenn es zum *σκάνδαλον* wird, verzichtende Selbstverleugnung zu verstehn. Die Jünger als Gottgeweihte werden als Opfer bezeichnet. Sie müssen jene Salzung durchmachen, wie im Vorhergehenden ausführlich geschildert ist. Jedes gottgeweihte Opfer muss ja gesalzen werden. So sollen sie denn darauf halten, dass sie stets Salz in sich haben und Frieden unter einander halten.

Man wird nun aber schon frühzeitig den Satz von der Salzung jeglichen Opfers in dem vorliegenden Zusammenhange nicht verstanden haben. Da im Vorangehenden von dem ewig

---

1) Das Fut. dann, wie schon oft in der LXX, in imperativem Sinne verstanden.

brennenden Höllenfeuer die Rede ist, so konjizierte man, dass es sich hier nicht um eine Salzung jeglichen Opfers, sondern um eine Salzung eines jeden durch Feuer handele.

Die Mahnung, mit der der ganze Abschnitt schliesst: haltet Frieden unter einander, erinnert wieder an paulinische Stellen, an denen sie sich gleichfalls findet, 1 Thess. 5, 13 II Cor 13, 11. Der Evangelist greift hier wohl zurück auf V. 34, wo von dem Rangstreit der Jünger die Rede war. Nur, wenn sie das Salz der Selbstverleugnung besitzen, die jedem persönlichen Ehrgeiz abhold ist, wird die Frage, wer der grösste unter ihnen sei, ihnen gleichgültig sein, und Eintracht und Friede unter ihnen herrschen.

Die Art, wie hier mühsam der zweite Evangelist aus der mündlichen Tradition Aussprüche Jesu an einen Passus seiner Quelle anfügt, zeigt deutlich, dass ihm grosse Redekomplexe, wie sie Mt oder die Logien bieten, nicht bekannt waren.

Jesu Aufbruch nach Judäa.

Mt 19, 1 f. Mc 10, 1.

Mt bringt im weiteren Verlaufe des 18ten Kap. noch eine Reihe von Redestücken, die wohl nicht aus U_1 stammen. Denn es fehlen die Parallelen bei Mc überhaupt, bei Lc jedenfalls an der hier entsprechenden Stelle. Nur mit einzelnen Versen des 15ten und 17ten Kap. des Lc liegen Berührungen vor, die aber doch zu ungenau sind, als dass wir hier mit einiger Sicherheit eine gemeinsame schriftliche Quelle postulieren könnten. — Höchstens der erste der bei Mt zunächst folgenden Verse, V. 10, könnte aus U_1 stammen und von U_2 übergangen worden sein. Hier wird davor gewarnt, „einen dieser Kleinen“ zu verachten, mit der Begründung, dass ihre Engel im Himmel Gott besonders nahe stehn, dauernd das Antlitz des himmlischen Vaters schauen. Da der Verf. von U_2, wie wir zu Mc 9, 42 Mt 18, 6 sahen, unter den Kleinen, von denen Jesus spricht, nicht Kinder, sondern die Jünger verstanden hat, wird ihn unser Vers fremdartig berührt haben, falls er ihn in seiner Quelle las, so dass er sich dann veranlasst fühlte, ihn überhaupt fortzulassen.

Erst 19, 1 nimmt Mt den verlassenen Faden von U_1 wieder auf, mit den ja auch sonst nach grösseren Redeabschnitten sich findenden, zum folgenden überleitenden Worten: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* und fährt dann fort: da brach Jesus von Galiläa auf und zog nach dem Gebiet von Judäa jenseits des Jordan. Bei Mc entsprechen dem *μετῆρεν . . . . καὶ ἦλθεν* als Übers.-Varr. *ἀναστάς* und *ἔρχεται*. Statt *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* lesen wir hier nur *ἐκεῖθεν*, was sich wohl auf 9, 33 zurückbezieht, wo von der Ankunft Jesu und der Seinen in Kapharnaum die Rede war. Mc wird hier wohl die ältere Form der Darstellung repräsentieren; Mt hat dann gleichfalls ein einfaches „von dort" in seiner Quelle gelesen, da aber bei ihm zwischen der letzten Erwähnung Kapharnaums 17, 24 und unserer Stelle recht viel dazwischenstand, hat er es wohl allgemeiner auf Galiläa bezogen und sich dem entsprechend ausgedrückt. Etwas eigentümlich ist die Ausdrucksweise des Mt *ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Man hat die Worte so aufgefasst, als ob der Evangelist östlich vom Jordan lebe, und für ihn infolgedessen das westlich von diesem gelegene Judäa jenseits des Flusses sich befinde. Aber es fragt sich, zu wessen Orientierung dann diese nähere Angabe über die Lage des Landes gemacht worden wäre. Denn jeder Leser, der über die Lage des Jordan Bescheid wusste, war offenbar auch über die Judäas aufgeklärt. Vgl. Th. Zahn im Kommentar z. d. St. An diejenigen Gebiete Judäas zu denken, die östlich vom Jordan lagen, im Unterschied von den westlich desselben befindlichen (so Schlatter, Topographie, S. 51), ist auch nicht angängig. Denn abgesehen von der Frage, ob es solche Gebiete überhaupt gegeben hat, müsste notgedrungen vor *πέραν* der Art. von *τὰ ὅρια* wiederholt sein. Die Worte können daher nur direkt von *ἦλθεν* abhängig sein und den Reiseweg bezeichnen: er zog nach dem Gebiet von Judäa nicht direkt, durch Samaria, sondern auf dem Umwege jenseits des Jordan. Zu beachten ist dabei, dass *ἔρχεσθαι* ja nicht nur kommen, sondern auch dahinziehen bedeuten kann.

Immerhin ist die Ausdrucksweise, die wohl wörtlich aus der Quelle übersetzt ist, eine recht brachylogische. Bei Mc

finden wir wenigstens vor πέραν ein καί eingeschoben. Dann steht πέραν = τὸ πέραν, wie z. B. Mt 4, 15, und aus dem Vorhergehenden εἰς τὸ ὅρια ist noch einmal εἰς zu ergänzen. Peräa ist dann das nähere, Judäa das weitere Reiseziel, aber freilich das letztere als das wichtigere dem ersteren vorangestellt, wie in ganz ähnlichem Satze 11, 1 Jerusalem vor Bethanien (Holtzmann). Viele Volksmassen folgen Jesu (Mt). Ähnlich drückt sich Mc aus: und wiederum strömen Volksmassen bei ihm zusammen[1]). Nach D b ff²i würde hier noch der den Ausdruck πάλιν verstärkende Satz ὡς εἰώθει hinzugefügt sein. Nach den übrigen Handschriften gehört er aber erst zum folgenden: καί πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς. Jedenfalls ist für Mc das zweimalige, bei Mt fehlende, einmal noch durch ὡς εἰώθει verstärkte πάλιν charakteristisch. Der Evangelist betont ja auch sonst stark den Andrang des Volkes zu Jesus, sowie dessen Lehrtätigkeit im Unterschiede von seinen Wunderheilungen. 2, 13; 4, 1; 9, 31 war ja nur bei Mc von der Wirksamkeit Jesu als Lehrer die Rede, ohne eine Parall. sei es bei Mt, sei es bei Lc. So liegt die Sache auch hier: im ersten Evangelium heisst es: und er heilte sie daselbst. Schon in der Geschichte von der Speisung der fünftausend Mann war von Mc 6, 34 die lehrende, von Mt 14, 14 die heilende Tätigkeit, die Jesus entfaltet, hervorgehoben. Lc hatte in der Parall. 9, 11 beides gebracht. Wenn es richtig ist, was wir dort annahmen, dass Mt die Ausdrucksweise von U_1, Lc die erweiternde von U_2 repräsentierte, so wird auch hier U_1 nur vom „Heilen", U_2 vom Lehren wie vom Heilen gesprochen haben. Mc hat dann hier wie dort gekürzt, um noch schärfer, als es in U_2 bereits geschehen war, den Gedanken hervortreten zu lassen, dass Jesus sich vor allem als Prediger und Lehrer des Volkes fühlte. Das ἐκεῖ bei ἐθεράπευσεν im Mt-Text hat

---

1) Möglicherweise ist hier statt συνπορεύονται . . . . ὄχλοι mit D 2pe a b c ff² i k q συνέρχεται . . . . ὁ ὄχλος zu lesen. Der Plur. würde dann durch Assimilation an den Mt-Text, die Wahl des Verbums συνπορεύεσθαι statt συνέρχεσθαι daraus zu erklären sein, dass unmittelbar vorher das Simplex ἔρχεται gebraucht war. — Im Mt-Texte bildet das πολλοί neben ὄχλοι einen der wenig zahlreichen Fälle, in denen der Evangelist zu seiner Quelle einen verstärkenden Zusatz gemacht zu haben scheint.

bei Mc keine Parallele. Vielleicht hängt sein Fehlen damit zusammen, dass infolge der vorangehenden Ausdrucksweise *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* nicht deutlich gewesen wäre, worauf es sich bezog.

Lc hat die vorliegende Notiz von dem Aufbruch Jesu in seiner Vorlage wohl gelesen, aber übergangen. Eine gewisse Parall. zu unserer Stelle bietet er jedoch 9, 51 f., wenngleich hier die Reise Jesu nicht durch Peräa, sondern durch Samaria zu gehen scheint.

Die Interpellation über die Ehescheidung.

(Mt 19, 3—12. Mc 10, 2—12.

Nach der gewöhnlichen Lesart des Mc-Textes geht die an Jesus gerichtete Frage nach dem Rechte des Mannes auf Entlassung seiner Ehefrau von den hinzutretenden Pharisäern wie bei Mt aus. Es ist aber zu beachten, dass in D a b k syr^{sin} von ihnen nicht die Rede ist, vielmehr der Abschnitt einfach mit *καὶ ἐπηρώτων αὐτόν*, und man fragte ihn, beginnt. Die Worte *προσελθόντες (οἱ) Φαρισαῖοι* werden daher auf Grund der Mt-Parall.: *προσῆλθον αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι* erst später zugesetzt worden sein. (So auch Wellhausen). Dann dürfte hier Mc die ältere Form des Textes wenigstens insofern bewahrt haben, als die an Jesus sich wendenden Subjekte nicht näher bestimmt sind. Das semitisierende „Hinzutreten" mag schon in U_1 gestanden haben, von U_2 resp. Mc aber gestrichen worden sein, vgl. Mc 2, 15 und Mt 9, 10 (*ἐλθόντες*), Mc 5, 14 und Mt 8, 33 (*ἀπελθόντες*).

Im Hinblick auf die versucherische Frage 16, 1, im Hinblick vielleicht auch darauf, dass das Ehescheidungsproblem besonders unter den Pharisäern lebhaft diskutiert wurde, hat dann Mt das Subjekt der Frage näher bestimmt. Die Frage selbst ist bei Mt mit der Bemerkung eingeleitet *πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες*. Bei Mc lesen wir die beiden ersten Worte erst hinter der Frage und statt des einfachen: sagen die genauere Bezeichnung: fragen, so auch 4, 10; 7, 5. (17); 8, 5. 29; 9, 28. 33; 10, 17; 13, 3; 14, 60 f.; 15, 4, wo in den Mt-Parallelen ein einfaches *λέγειν* oder ähnliches gebraucht ist (vgl. S. 119). An einzelnen

dieser Stellen lesen wir auch bei Lc die Bezeichnung: fragen, so 4, 10; 10, 17; 13, 3. Mithin wird hier schon U_2 die unbestimmtere Ausdrucksweise von U_1 genauer zu gestalten versucht haben. Das Umgekehrte, dass Mt ἐπερωτᾶν braucht, während die Parallelen einfach ἔλεγεν resp. εἶπεν schreiben, kommt nur 22, 41 vor.

Was den Inhalt der Frage anlangt, so ist zunächst zweifelhaft, ob wir bei Mt hinter εἰ ἔξεστιν mit ℵ[c] C D, Lateinern und Syrern noch ἀνθρώπῳ zu lesen haben (so Tregelles) oder überhaupt keinen Dativ. Im ersteren Falle hätten wir eine Übers.-Var. zu dem ἀνδρί des Mc, im letzteren würden wir bei diesem Evangelisten, resp. schon bei U_2 einen Zusatz zur Quelle konstatieren können. Das ist mir das Wahrscheinlichere. ἀνθρώπῳ wird Glosse sein, und zwar wird man dieses Wort im Hinblick auf das folgende LXX-Zitat, in welchem V. 5 ἄνθρωπος im Sinne von „Mann" gebraucht ist, statt des durch die Mc-Parall. nahegelegten ἀνήρ später hinzugefügt haben.

Nach Mt wollen die Pharisäer wissen, ob die Entlassung der Frau κατὰ πᾶσαν αἰτίαν stattfinden dürfe. Bei Mc fehlt diese Näherbestimmung. Sollten die Worte einen vergröbernden Zusatz des ersten Evangelisten darstellen? Ich glaube kaum. Man muss bedenken, dass es damals eine einflussreiche Richtung unter den Rabbinen gab, die Hilleliten, welche in der Tat mit der πᾶσα αἰτία als Ursache der Ehescheidung Ernst machen wollte. Vgl. u. a. Merx z. d. St., der z. B. auf Josephus Arch. 4, 8, 23 verweist, wo von der Entlassung der Frau καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας die Rede ist. Andere vertraten allerdings einen strengeren Standpunkt, und so wird in den an Jesus gerichteten Worten bei Mt wohl die Aufforderung liegen, über eine schwebende Tagesfrage ein Urteil abzugeben. Die Formulierung der Interpellation bei Mc dürfte dagegen schon ein christliches Empfinden voraussetzen. Ein Jude wird schwerlich gefragt haben, ob überhaupt Ehescheidung gestattet sei. Das war für ihn etwas Selbstverständliches. Wohl aber bildete diese Frage für das viel strengere christliche Empfinden ein schweres Problem. Dass man aus jedem beliebigen Grunde sein Weib entlassen dürfe, war jedenfalls für den Christen undenkbar. So hat wohl auch der Verf. von U_2 resp. Mc daran

Anstoss genommen, dass man an den Herrn eine derartige Frage überhaupt gerichtet habe.

Jesus antwortet auch hier nicht direkt, sondern richtet eine Gegenfrage an die Interpellanten. Nach Mt verweist er sie zunächst auf die Tatsache, dass der Schöpfer von Anbeginn an die Menschen in der Diskrepanz der Geschlechter, also für die Ehe, geschaffen habe und aus diesem Grunde von dem Manne fordere, Vater und Mutter zu verlassen und mit dem Weibe eine fleischliche Einheit zu bilden. Was so von Gott zusammengefügt, darf ein Mensch nicht scheiden. Jesus ist also gar nicht imstande, eine direkte Erwiderung auf die an ihn gerichtete Frage zu geben, weil dieselbe auf einer falschen Voraussetzung, der Zulässigkeit der Ehescheidung an sich, beruht. Bei Mc freilich, wo diese Zulässigkeit selber Gegenstand der Frage ist, erhalten die Fragenden schliesslich in der Erklärung Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe eine direkte, wenn auch verneinende Antwort. Doch schiebt sich im zweiten Evangelium vor diesen auf die Schöpfung rekurrierenden Passus noch ein anderer, der bei Mt erst auf denselben folgt. Jesus erhebt zunächst die Gegenfrage: was hat euch Mose geboten? Als er hierauf die Antwort erhält: er gestattet, einen Scheidebrief auszuschreiben und zu entlassen, weist Jesus auf die jüdische Herzenshärtigkeit als Grund für jene Massnahme hin und führt dann erst aus, dass die Schöpfung des Menschen auf eine andere Auffassung von der Lösbarkeit der Ehe führe.

Die Voranstellung dieses Passus hängt offenbar mit dem heidenchristlichen Interesse zusammen, die Autorität des mosaischen Gesetzes ihres absoluten Charakters entkleidet und zu einer durch konkrete Verhältnisse bedingten degradiert zu sehen.

Was nun das einzelne anlangt, so fehlt bei Mc (V. 6) die Einführung des ersten Genesis-Zitates mit den bei Mt sich findenden Worten: habt ihr nicht gelesen, dass ...? Auch fehlt dem Satze ein besonderes Subjekt, denn die Worte ὁ ϑεός, die A D u. a. am Schlusse bringen, werden Glosse sein. Nun hat, wie schon bemerkt, Mc resp. der Verf. von U_2, den Abschnitt über Moses antezipiert. Dabei scheint ihm eine aberratio oculorum passiert zu sein. Jener Abschnitt schloss wohl in der ältesten Form der Darstellung wie bei Mt mit den

Worten: von Anbeginn aber ist es nicht so gewesen. Das Stichwort: von Anbeginn findet sich nun aber auch in dem ersten Genesis-Zitat, wo Jesus auf Gott hinweist, der „von Anbeginn an männlich und weiblich sie geschaffen hat“. Bei der Umordnung der Abschnitte ist nun offenbar das Auge des betr. Autors von dem einen: „von Anbeginn“ zu dem anderen abgeirrt und das dazwischen Stehende fortgefallen. So erklärt es sich, dass wir bei Mc weder zu dem matthäischen Satze *ἀπ᾽ ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως* (am Schlusse des Verses 8) noch auch zu den Worten *οὐκ ἀνέγνωτε, ὅτι ὁ ποιήσας* eine Parallele finden. — Das einzige Plus des Mc-Textes im Verhältnis zu dem des Mt stellt der Zusatz *κτίσεως* zu *ἀρχῆς* dar. Hingegen vermissen wir gleich bei dem folgenden zweiten Wort aus der Genesis den matthäischen Einführungspassus *καὶ εἶπεν*, so dass sich bei Mc V. 6 u. 7 die beiden Zitate Gen 1, 27 u. 2, 24 wie ein einziges in sich zusammenhängendes lesen. Offenbar sind jene Worte als nebensächlich übergangen worden, dürften aber in Wirklichkeit durchaus nicht so bedeutungslos sein. Denn wenn beide Evangelisten nachher schreiben: was also Gott zusammengefügt hat, ... so besteht diese Zusammenfügung eben darin, dass Gott sagt, der Mann solle Vater und Mutter verlassen und dem Weibe anhangen. Diese Straffheit des Gedankenzusammenhanges fehlt bei Mc.

Was das zweite Genesiszitat anlangt, so haben wir hier die Übers.-Varr. *ἕνεκα* Mt, *ἕνεκεν* Mc; bei letzterem lesen wir ferner hinter *τὸν πατέρα* und *τὴν μητέρα* noch jedesmal ein *αὐτοῦ*, während es bei Mt fehlt. Vgl. Mt 15, 4; 19, 19: *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα* und in den Parallelen bei Mc 7, 10; 10, 19: *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*. Die matthäischen Worte *καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* fehlen bei Mc. Sie werden wohl erst von dem ersten Evangelisten auf Grund des Alten Testaments zu seiner aramäischen Quelle zugesetzt worden sein, weil der folgende Satz *καὶ ἔσονται οἱ δύο κτλ.* ihre Einfügung zu erfordern schien. Bei Mc sind sie in manchen Handschriften, A C D L X *Γ Δ* u. a., später nachgetragen, und zwar, wie es scheint, auf Grund der LXX (in der Form *προσκολληθήσεται*, entw. mit Dat. oder mit *πρός* und dem Acc.).

Wenn bei beiden Evangelisten das Zitat mit den Worten schliesst: *καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*, so fällt auf, dass die Worte *οἱ δύο* kein Äquivalent im Hebräischen haben, wohl aber in der LXX an der betr. Stelle, sowie in der synagogalen Tradition (cf. Merx zu Mt 19, 5) sich finden. So wird sich ihr Auftauchen in unserem Zusammenhange vielleicht am besten aus der mündlichen Überlieferung erklären. Die Ausdrucksweise: sie werden zu einem Fleische werden, forderte ja geradezu zu einer Näherbestimmung des Subjektes als der „zwei" heraus. Durch einen Satz mit *ὥστε* wird dann von beiden Evangelisten Mt V. 6 Mc V. 8b 9, noch einmal auf diesen Gedanken hingewiesen und die Schlussfolgerung gezogen: was also Gott zusammengejocht hat, darf ein Mensch nicht scheiden. Übers.-Varr.: *ἀποχωριζέτω* Mt (D), *χωριζέτω* resp. (Δ^{gr}) *χωριζέσθω*[1]) Mc.

Nun machen bei Mt die Widersacher Jesu einen Einwand. Was er soeben im Hinblick auf die Schöpfungsgeschichte behauptet hat, scheint der Gesetzgeber am Sinai tatsächlich ausser acht gelassen zu haben. „Mit welchem Rechte hat nun Mose geboten, einen Scheidebrief zu geben und zu entlassen".[2]) Ein derartiges Gebot ist bekanntlich im Pentateuch nirgends erlassen, sondern wurde nur aus Deut. 24, 1 herausinterpretiert, obwohl hier nur der Brauch der Ausstellung eines Scheidebriefes vorausgesetzt, ja hinterher an demselben eine indirekte Kritik geübt wird. Jesus beanstandet diese Verwertung der Deuteronomiumstelle an sich nicht, er gibt zu, dass Mose in der Tat die Entlassung der Frauen gestattet, aber, — um eurer Herzenshärtigkeit willen hat er es erlaubt, von Anfang an ist es nicht so gewesen. Und da nach einer Grundvoraussetzung jüdischen Denkens die ältere Tradition die wertvollere ist, so ist diese zu befolgen.

---

1) Die Form wäre, falls sie ursprünglich ist, als mediale zu verstehn, und es wäre dann von einer Scheidung in selbstsüchtigem Interesse die Rede.

2) Wir haben hier wieder Parataxe statt Hypotaxe, so dass wir eigentlich übersetzen müssten: einen Scheidebrief zu geben bei der Entlassung.

Im zweiten Evangelium finden wir, wie schon bemerkt, diesen ganzen die Deuteronomiumstelle betreffenden Passus antezipiert. Hier bringt Jesus selbst durch seine Gegenfrage das Gespräch auf die mosaische Observanz. „Was hat euch Moses geboten?“ Er ordnet sich hier zunächst scheinbar der gesetzlichen Autorität unter, — um nachher aber, in ähnlicher Weise wie bei Mt, ihre Vorschriften als durch bestimmte Verhältnisse bedingte abzutun. So wirkt die Ablehnung noch schärfer.

Es folgt bei beiden Evangelisten noch eine energische Verurteilung derjenigen seitens Jesu, die nach Entlassung der ersten Frau sich wiederum verheiraten. Bei Mt ist diese Erklärung mit den Worten *λέγω δὲ ὑμῖν (ὅτι)* unmittelbar ans Vorhergehende angeschlossen, also offenbar vor den Pharisäern angesichts der ihn begleitenden Volksmassen abgegeben gedacht, bei Mc bildet sie einen Abschnitt für sich: Jesus ist inzwischen in ein Haus gegangen, und dort interpellieren ihn seine Jünger wiederum nach dem Sinne des soeben Gehörten, wie sie ihn zuletzt 9, 28 nach der Heilung des epileptischen Knaben noch speziell interpelliert hatten. Ausserdem lesen wir hier neben der Erklärung Jesu über die Wiederverheiratung des Mannes eine solche über die Wiederverheiratung der Frau, die ihren Mann entlassen hat. Vielleicht sind dem zweiten Evangelisten diese Aussprüche des Herrn von ganz besonderem Interesse im Hinblick auf die christlichen Gemeindeverhältnisse gewesen, und er hat sich deshalb die Situation, in der sie gegeben wurden, am besten so vorstellen zu können geglaubt, dass es sich dabei um eine der zahlreichen Spezialunterweisungen handelt, die Jesus dem engeren Kreise seiner Jünger zu teil werden liess. Seiner sonstigen mehrfachen Gepflogenheit entspricht es, dass er sich diese Unterweisung als in einem Hause (*εἰς τὴν οἰκίαν*, wie er in hellenistischem Griechisch schreibt) vor sich gehend denkt, vgl. 7, 17; 9, 28. 33.

Den, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet, betrachtet Jesus einfach als einen Ehebrecher, *μοιχᾶται*, wozu Mc mit Beziehung auf die entlassene Frau noch hinzusetzt: *ἐπ᾽ αὐτήν*. Doch statuiert der Herr im ersten Evangelium eine Ausnahme, sofern wir hinter *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* noch die Worte *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* finden. Dieselben erinnern ja

an die entsprechende Verklausulierung *παρεκτὸς λόγου πορνείας* in der Stelle der Bergpredigt 5, 32, wo der Herr gleichfalls auf die Ehescheidung zu sprechen kommt.

Man nimmt nun heutzutage meistens an, dass hier Mc, nicht Mt, die eigentliche Anschauung Jesu uns überliefert habe, wie ja auch die Parall. Lc 16, 18 keinen Ehescheidungsgrund kenne. Jesus habe ein grosses, strenges Prinzip aufgestellt und nicht kasuistisch an irgend welche Ausnahmen gedacht. Erst als solche in der Praxis der christlichen Gemeinden notwendig zu werden schienen, habe man sich die Worte des Herrn in entsprechendem Sinne interpretieren zu müssen geglaubt. So sei auch die vorliegende Verklausulierung zu verstehn.

Die Sache kann aber auch umgekehrt vor sich gegangen sein, und das ist mir immerhin das Wahrscheinlichere. Darf man wirklich sagen, dass hier bei Mt eine kasuistische Ausnahme von einem strengen allgemein gültigen Prinzip gemacht und dadurch das Prinzip durchbrochen sei, wir mithin in dieser Form kein echtes Wort Jesu vor uns haben, sofern Jesus nicht in einem Atemzuge fast etwas fordern und teilweise wieder zurücknehmen konnte? Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe, wie es vorher geschieht, auf das *μίαν σάρκα εἶναι* der Ehegatten gegründet wird, so kann man die Ehe nur so lange als wirklich bestehend ansehen, als nicht durch aussereheliche Geschlechtsverkehr des einen der beiden Ehegenossen die fleischliche Einheit tatsächlich aufgehoben ist. Wenn also im Falle der Unzucht der Frau der Gatte dieselbe entlässt und eine andere heiratet, so zieht er nur die Konsequenzen aus einem bereits vorhandenen Tatbestande. Nicht er ist dann der Ehebrecher, nicht er löst die fleischliche Einheit mit seiner ersten Frau auf, sondern sie ist bereits aufgelöst. Ich halte es mithin für sehr wohl denkbar, dass die Worte Mt V. 9 *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* dem Sinne Jesu durchaus entsprechen und wörtliche Wiedergabe der betr. Ausdrucksweise in U_1 darstellen. Ebenso verständlich ist es, dass man sie später nicht mehr ganz verstand und in falscher Konsequenzmacherei beseitigte, weil sie nur im Sinne einer Jesu unwürdigen Laxheit deutbar erschienen. Man konnte sich in sie nicht mehr finden, wie man sich nicht darin finden konnte, dass Jesu allen Ernstes die Frage vorge-

legt worden sein sollte, ob man aus jedwedem Grunde sein Weib entlassen dürfe. (S. oben S. 402 f.).

Nach Mc darf nun ebenso wenig, wie der Mann die Frau, die Frau den Mann entlassen und sich wieder verheiraten, falls sie nicht als Ehebrecherin betrachtet werden will. Dieser Vers hat offenbar in der ältesten judenchristlichen Form des evangelischen Berichtes noch keine Stelle gehabt, wie er denn auch in dem U_1 im grossen und ganzen getreu reproduzierenden Mt fehlt. Er setzt römisch-griechische Verhältnisse voraus, in denen die Frau eine grössere Selbständigkeit als innerhalb des Judentums besass und ihrerseits dazu berechtigt war, eine Ehe aufzulösen. Erwägt doch auch Paulus der Gemeinde in Korinth gegenüber die Möglichkeit, dass eine Frau sich von ihrem Manne trenne, 1. Cor. 7, 12 ff. So wird hier wohl für gewisse Vorkommnisse in heidenchristlichen Gemeinden die nötige Konsequenz aus den Worten Jesu über die Entlassung der Ehefrau durch den Mann gezogen. Nach der Minuskel 1 und dem syr^{sin} hat dieser V. sogar vor dem vorangehenden gestanden. Ich halte es gar nicht für ausgeschlossen, dass das in der Tat die ursprüngliche Reihenfolge gewesen und erst später die umgekehrte, dem männlichen Würdegefühl der Abschreiber besser entsprechende gewählt worden ist. Auch sonst hat man an unserem Verse 12 herumkorrigiert, z. B. in der Weise, dass man an dem Ausdruck, dass die Frau ihren Mann „entlässt“, Anstoss nahm und dafür schrieb: *ἐὰν ἐξέλϑῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός* (so D u. syr^{sin}).

Jesus und die Kinder.

Mt 19, 13—15. Mc 10, 13—17a. Lc 18, 15—17.

Man bringt Kinder zu Jesus. Mc und Lc schreiben, wohl in genauerem Anschluss ans Aramäische, *προςέφερον*, während Mt sich passivisch ausdrückt und im übrigen nicht das Imperf., sondern den Aor. wählt: *προςηνέχϑησαν*. Die Kinder werden von Mt und Mc mit *παιδία*, von Lc mit *τὰ βρέφη* bezeichnet. Letzterer setzt noch ein *καί* (auch) davor. Als Zweck des *προςφέρειν* wird bei Mc und Lc angegeben: er möchte sie anrühren (Übers.-Varr.: *ἅψηται* Mc, *ἅπτηται* Lc).

Offenbar ist diese Berührung wie die der Kranken durch Jesus als Heil und Segen vermittelnde gedacht. Nach Mt soll er die Hände auf sie legen und beten. Diese Formulierung ist aber schwerlich diejenige von U_1 gewesen, sondern wohl als exegesierende, zugleich den Schluss des Abschnittes (vgl. Mc V. 16b Mt V. 15a) berücksichtigende Verdeutlichung aufzufassen. Die Jünger aber bedrohten sie, nämlich die *προςφέροντες*, wie wenigstens Mc noch speziell zum Ausdruck bringt. Bei Mt hat *αὐτοῖς* streng genommen keine logische Beziehung, da dieser Evangelist vorher nicht wie Lc und Mc *προςέφερον*, sondern *προςηνέχθησαν* geschrieben hat. Lc setzt vor *οἱ μαθηταί* veranschaulichend noch *ἰδόντες*. Im übrigen haben wir auch hier Übers.-Varr.: *ἐπετίμησαν* Mt, *ἐπετίμων* Mc Lc.

In der ältesten Quelle werden die nun folgenden Worte Jesu wie bei Mt mit einem einfachen: Jesus aber sprach zu ihnen,[1]) eingeführt gewesen sein. Lc fügt noch hinzu, dass er die Kinder heranrief, bei Mc lesen wir einmal das überleitende *ἰδών* und sodann noch *ἠγανάκτησεν καί* vor *εἶπεν*, wieder ein Beispiel dafür, dass der Evangelist der jeweiligen Gefühls- und Gemütsverfassung Jesu seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. syr$^{p.\,mg}$ syr^{sin} arm 1 2^{pe} und Minuskeln der Ferrar-Gruppe lesen unmittelbar vor *εἶπεν* noch *ἐπιτιμήσας*, — möglicherweise hat das Wort schon im ursprünglichen Texte gestanden und ist später gestrichen worden, weil kurz vorher von den Jüngern ein *ἐπιτιμᾶν* ausgesagt worden war.

„Lasset die Kinder und hindert sie nicht zu mir zu kommen.“ So Mt und wohl schon U_1. Ähnlich die Seitenreferenten, nur, dass hier, wohl auf Grund von U_2, das *ἔρχεσθαι πρός με* (Übers.-Var. zu dem matthäischen *ἐλθεῖν πρὸς ἐμέ*) zu dem ersten Imperat., *ἄφετε*, antezipiert erscheint. Statt *τὰ παιδία*, wie gewöhnlich in allen drei Evangelien gelesen wird, hat Mc vielleicht *τὰ παιδάρια* geschrieben, so D*. Der folgende Imperat. *κωλύετε* ist bei ihm asyndetisch angeknüpft, während wir bei Mt und Lc ein *καί* dazwischen lesen. Übrigens fragt

1) *αὐτοῖς* fehlt übrigens bei Mt in B J u. a. Doch wird man es gestrichen haben, weil man es hinter dem kurz vorhergehenden, nicht auf die Jünger bezüglichen *αὐτοῖς* als inkorrekt empfand.

sich, ob der erste Evangelist nicht die aoristische Form *κωλύσητε* gewählt hat, wie D und einige Minuskeln schreiben, welche Lesart bei D auch in den Lc-Text eingedrungen ist.

τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, fährt Mt fort, auf Grund von U_1. U_2 hat für „Himmelreich" den den Heidenchristen geläufigeren Begriff „Gottesreich" gewählt, und entsprechend übersetzen Mc und Lc. Welche Eigenschaften der Kinder hier als vorbildlich für den Eintritt ins Himmelreich gedacht sind, ist nicht gesagt, doch aus anderen Stellen wie 18, 4 u. 6 geht hervor, dass an Vertrauen und Demut zu denken ist. U_2 hat noch, um die Aufmerksamkeit des Lesers resp. Hörers für diesen Ausspruch zu fesseln, den paraphrasierenden Zusatz gemacht: wahrlich, ich sage euch, wer das Gottesreich nicht wie ein Kind aufnimmt, wird in dasselbe nicht hineinkommen: *οὐ μὴ εἰςέλθῃ εἰς αὐτήν*, wofür bei Mc vielleicht mit D^{gr} *οὐ μὴ εἰς αὐτὴν εἰςελεύσεται* als Übers.-Var. zu lesen ist.

Jesus legt seine Hände auf die Kinder und zieht dann von dannen. So Mt V. 15. Bei Mc ist auch hier wiederum die Schilderung eine breitere. Jesus legt nicht nur die Hände auf die Kleinen, sondern umarmt und segnet sie zugleich. Auch hier weist der Verf. in dem *ἐναγκαλισάμενος αὐτά* auf eine Gefühlsäusserung Jesu hin. Übers.-Varr.: *ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς* Mt, *τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά* Mc. Das Fortgehn drückt Mt in Form eines Hauptsatzes *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν*, Mc durch einen dem folgenden Hauptverbum untergeordneten Gen. abs. [*καὶ*] *ἐκπορευομένου αὐτοῦ* mit dem Zusatze *εἰς ὁδόν* aus. Zusätze mit *ὁδός* finden sich ja mehrfach bei Mc, vgl. 8, 27; 9, 33 f.; 10, 32. 52.

Bei Lc fehlt nicht nur die Notiz, dass Jesus weiter zog, — das Kommen und Gehen der handelnden Personen der evangelischen Geschichte interessiert ihn ja an sich verhältnismässig wenig — sondern auch, dass er den Kindern die Hände auflegte. Vielleicht hat er diesen Gedanken schon in dem Zusatz *προςεκαλέσατο αὐτά* V. 16 genügend angedeutet gefunden.

Der reiche Jüngling.

Mt 19, 16—22. Mc 10, 17b. c—22. Lc 18, 18—23.

Καὶ ἰδοὺ εἷς προςελθὼν αὐτῷ εἶπεν beginnt Mt, wohl in Übereinstimmung mit seiner aramäischen Quelle. Das *ἰδού* hat, wie oft, bei den Seitenreferenten keine Parall., dem *εἷς* entspricht bei Lc als Übers.-Var. das synonyme *τίς*, während Mc gleichfalls *εἷς* schreibt. An anderen Stellen braucht auch Lc *εἷς* im Sinne von *τίς*, z. B. 5, 3; 15, 15. Dem matthäischen *προςελθών* entspricht im dritten Evangelium nichts, — vgl. die Bemerkung zum vorangehenden Verse über das Fehlen einer Parall. zu *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν* Mt V. 15. Bei Mc lesen wir statt *προςελθών* das lebhaftere *προςδραμών*, sowie den Zusatz *γονυπετήσας*, beides Handlungen, die von dem starken Gefühl Zeugnis ablegen, das den betreffenden zu Jesus zieht, und das der Evangelist, in Einklang mit seiner sonstigen Gewohnheit, besonders hervorhebt. Dem blossen *εἶπεν* des Mt entspricht auch hier, wie öfters bei den Seitenreferenten (vgl. S. 401), die nähere Charakterisierung der folgenden Worte des Mannes als Frage: *ἐπηρώτα*, resp., D, *ἠρώτα* Mc, *ἐπηρώτησεν λέγων* Lc. Zusatz des letzteren ist es, wenn er den fragenden *τίς*, wohl auf Grund einer mündlichen Tradition, noch genauer als *ἄρχων* bezeichnet.

Nach Mt redet nun der Wissbegierige Jesum einfach mit *διδάσκαλε* an, nach den Parallelen mit *διδάσκαλε ἀγαθέ*. Nach Mt fragt er nach dem Guten, das er tun soll, um das ewige Leben zu erhalten, nach den Seitenreferenten einfach: was soll ich tun, um das ewige Leben zu ererben. Übers.-Varr.: *τί ποιήσω, ἵνα* mit Coniunct. Aor. Mt Mc, *τί ποιήσας* mit Indic. Fut. Lc. Wenn Mt das Verbum *ἔχειν*, die beiden Seitenreferenten *κληρονομεῖν* bei *ζωὴν αἰώνιον* brauchen, so wird sich hierin die Diktion von U_1 und O_2 widerspiegeln, sofern erst letzteres den bestimmteren Ausdruck: ererben gebraucht haben dürfte. Nach allen drei Berichterstattern weist der Herr den Fragenden auf den einen, der gut ist, hin, und zwar ist diese Antwort jedesmal durch eine vorangehende rhetorische Frage motiviert; bei Mt lautet sie, den soeben mitgeteilten Worten des Mannes entsprechend: was fragst du mich nach dem Guten? bei Mc und Lc: was nennst du mich gut?

Die hier vorliegende Differenz in der Einleitung des Ge-

spräches wird gewöhnlich dahin beurteilt, dass der erste Evangelist den älteren bei Mc und Lc vorliegenden Bericht geändert habe. Es klingt ja auch sehr plausibel, wenn man sagt, er hätte es nicht mehr recht glauben können, dass Jesus das Prädikat des Guten von sich abgelehnt habe. So hätte er den Jüngling nur die Anrede: Meister, statt guter Meister, gebrauchen lassen und das Prädikat „gut" auf dasjenige bezogen, was jener behufs Erlangung des ewigen Lebens tun sollte. So laute denn die Gegenfrage Jesu nicht dahin, warum er ihn gut nenne, sondern warum er sich bei ihm nach dem Guten erkundige.

In den Rahmen unserer Gesamtanschauung über die Quellenverhältnisse der synoptischen Evangelien würde auch diese Auffassung hineinpassen. Denn wenn der erste Evangelist auch im grossen und ganzen als ein getreuer Übersetzer der ältesten Form des synoptischen Geschichtsberichtes betrachtet werden darf, so schliesst das ja nicht aus, dass er seine Vorlage gelegentlich in freierer Weise behandelt, wie wir zuletzt zu Mc V. 13 u. Parall. sahen, so dass es vorkommen kann, dass Mc und Lc, wenn auch erst auf dem Umwege über U_2, den ältesten Darstellungsmodus besser bewahrt haben.

Jene Auffassung wird nun aber, glaube ich, dem matthäischen V. 17b nicht gerecht. Jesus lehnt es ab, als sittliche Autorität zu gelten mit der Begründung, dass nur einer der Gute ist, bei dem daher der Fragende auch allein sich Rat über das Gute holen könne, wie hinterher an einigen Geboten des Dekalogs exemplifiziert wird. Nur wer selber gut ist, kennt das Gute. Die kurze, scharfe Erklärung Jesu: e i n e r ist der Gute, ist doch auch bei Mt nicht anders zu verstehn als in der Weise dass Jesus sich selbst nicht als gut betrachtet wissen will. E r w i l l d a h e r a u c h n i c h t e i n m a l A u s k u n f t ü b e r d a s G u t e e r t e i l e n, — ein Gedanke, der bei Mc und Lc fehlt, und der sicherlich noch auffälliger ist, als der, dass er nicht selber gut genannt sein will. Diese Gedankenverbindung finden wir nun bei einem Evangelisten, dem es befremdlich gewesen sein soll, dass Jesus die Bezeichnung: guter Meister, von sich nicht habe gelten lassen wollen! Schwer denkbar! Hätte Mt an der Frage des Hinzutretenden absichtlich geändert, so hätte

er die Antwort Jesu viel energischer umgestaltet. In Wirklichkeit werden die Dinge so liegen. Mt gibt U_1 getreu wieder. Der Übergang von der Frage: warum fragst du mich nach dem Guten zu der Erklärung Jesu: einer ist der Gute, schien schwierig. Warum lehnte es Jesus ab, als sittliche Autorität zu gelten, wenn er auch wirklich nur Gott als Guten schlechthin bezeichnet wissen wollte? Schloss das letztere denn das erstere aus? Ferner: seine Erklärung, einer ist der Gute, schien nicht darauf zu führen, dass der Jüngling ihn nach dem Guten gefragt, sondern darauf, dass er ihn den Guten genannt hatte. So transponierte U_2 den Ausdruck: gut in einer, wie man sagen muss, recht geschickten Weise, indem es ihn aus der eigentlichen Frage des Jünglings in die Anrede hinübernahm. „Guter Meister". Diese Art der Apostrophe ist freilich eine recht ungewöhnliche, wenn es auch Dalman (Die Worte Jesu I S. 277), gelungen ist, eine Parallele zu derselben aus der rabbinischen Literatur ausfindig zu machen. Die spätere Form des marcinisch-lukanischen Berichtes zeigt sich auch darin, dass offenbar auf Grund von U_2 auf Gott als den einen Guten in breiterer Weise als bei Mt hingewiesen wird, nicht *εἷς ἐστιν (ὁ) ἀγαθός*, sondern *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς (ὁ) θεός*, wozu für Mc möglicherweise noch, auf Grund von D und b, *μόνος* vor *εἷς* kommt. Wenigstens wäre für ihn eine derartige Häufung der Ausdrücke recht charakteristisch.

Im folgenden finden wir die grössere Breite der Darstellung bei Mt, er wird wohl seine Quelle erweitert haben. Bei den Seitenreferenten haben wir nur die kurze, knappe Erklärung Jesu: die Gebote kennst du, und mehrere derselben werden dann aufgeführt. Mt: „Willst du aber ins Leben eingehn, so befolge die Gebote". „Welche?" spricht er. Jesus aber sagte: — und nun erst folgen einzelne Beispiele der *ἐντολαί*. Bei dieser Aufzählung begegnen uns in allen drei Evangelien zunächst mehrere Verbote, von Mt durch *οὐ* mit dem Indic. Fut. wiedergegeben, das erste Mal mit dem Artikel, der nur in D M y^{scr} fehlt. Mc braucht *μή* mit dem Coniunct. Aor., nach D teilweise auch Ind. Fut., Lc nach gewöhnlicher Lesart auch *μή* mit Coniunct. Aor., nach D *οὐ* mit Indic. Fut. Die Verbote beziehen sich auf Mord, Ehebruch,

Diebstahl und falsches Zeugnis, und zwar lesen wir bei Mt das sog. fünfte Gebot vor dem sechsten, wie das der Anordnung im hebräischen Texte des Dekalogs entspricht, bei den Seitenreferenten und jedenfalls schon in U_2 wird aber wohl die umgekehrte Reihenfolge als die ursprüngliche gelten müssen, entsprechend späterer Tradition, die schon in der LXX auftritt. Übrigens fehlen in den Handschriften bald hier bald dort einzelne dieser Verbote, so z. B. bei Mt das sechste in ℵ*, das siebente in ℵ* und syr^{sin}, doch wird es sich in diesen Fällen wohl nur um Auslassungen wegen des Homoioteleutons handeln. Bei Mc fügen D^{gr} c k *Γ* hinter der Warnung vor Ehebruch — in *Γ* allerdings erst hinter der Warnung vor Diebstahl — noch diejenige vor der Hurerei (*μὴ πορνεύσῃς*) bei. Sehr möglich, dass dies Verbot hier ursprünglich ist und später weggelassen wurde, weil man es als einen Fremdkörper inmitten der dekalogischen Bestimmungen empfand. Sicher dürfte aber Mc hinter dem achten Gebote noch die Warnung vor Betrug (*μὴ ἀποστερήσῃς*) hinzugefügt haben, obwohl sie in B* *Δ* syr^{sin} u. a. fehlt. Dieselbe erinnert an Deut. 24, 14 Exod. 21, 10 Lev. 19, 13, wenngleich sie an diesen Stellen nur mit Bezug auf konkrete Verhältnisse ausgesprochen ist, vgl. z. B. Deut. 24, 14 LXX: *οὐκ ἀποστερήσεις μισθὸν πένητος*. Vielleicht im Hinblick auf seine heidenchristlichen Leser und gewisse sittlich bedenkliche Zustände unter ihnen wird Mc diese Mahnung, eventuell auch die vor der Unzucht noch zugefügt haben. Vgl. die Erweiterung des Sündenkatalogs Mc 7, 22, wo u. a. auch auf *πλεονεξίαι* hingewiesen worden ist.

Es folgt dann bei allen drei Berichterstattern das vierte Gebot. Übers.-Varr.: *τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα* ohne *σοῦ* bei Mt, während Mc und Lc beide Male *σοῦ* hinzusetzen. Vgl. das analoge Verhältnis von Mc 7, 10 und 10, 7 zu den dazu gehörigen Mt-Parallelen; im dritten Evangelium fehlen dort die entsprechenden Verse.

Mt bringt nun seinerseits noch eine, nicht zum Dekalog gehörige, Erweiterung: und du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Der Zurechtgewiesene bekennt, das alles, was ihm Jesus genannt, beobachtet zu haben. Bei Mc redet er ihn noch direkt mit *διδάσκαλε* an und zeigt damit, dass er doch

schon etwas gelernt hat. Denn die Bezeichnung Meister hat sich ja Jesus nicht verbeten, nur das Adj. gut dabei. Übers.-Varr.: ἐφύλαξα Mt Lc, ἐφυλαξάμην, ich habe es für meine Person beobachtet, Mc. Im zweiten und dritten Evangelium lesen wir dabei noch ἐκ νεότητος, resp. ἐκ νεότητός μου, wie Mc schreibt. Bei Mt fehlen diese Worte, doch hängt mit ihnen vielleicht die Näherbezeichnung des Antwortenden als νεανίσκος zusammen, die sich nur bei Mt findet. Sie würde dann von dem Evangelisten aus der Antwort des betr. antezipiert worden sein, — in ähnlicher Weise, wie sogleich aus der folgenden Bemerkung Jesu: noch eines fehlt dir (cf. Mc Lc) bei Mt die Frage des jungen Mannes: was fehlt mir noch? antezipiert erscheint. Immerhin muss man bedenken, dass aus dem Bekenntnis, das alles habe ich von Jugend auf befolgt, ja nicht ohne weiteres folgt, dass der betr. noch ein νεανίσκος ist. Möglich daher auch, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, dass das Zusammentreffen der Worte νεανίσκος bei Mt, νεότης bei Mc und Lc in unserem Zusammenhange ein zufälliges ist. — Beachte übrigens in den erwähnten Worten Jesu, resp. des Jünglings die Übers.-Varr. für „Mangel haben", bei Mt das persönlich gebrauchte ὑστερεῖν, bei Mc das unpersönliche ὑστερεῖ τινα, resp. (A D u. a.) τινι, bei Lc λείπειν τινι. Bei Mt und Lc steht noch ἔτι dabei, während es bei Mc, wohl als überflüssig, fortgelassen worden ist. Die die Erwiderung Jesu einleitenden Worte sind bei Lc noch durch ein ἀκούσας mit dem Vorhergehenden verbunden, während wir bei Mc den Zusatz ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν lesen. Auch hier, wie so oft, eine charakteristische Gefühlsregung Jesu, auf die nur der zweite Evangelist hinweist. Merkwürdig, wenn Mt und Lc derartige Züge in ihrer Quelle gelesen und fast sämtlich gestrichen haben sollten.

So leichten Kaufes, wie er vielleicht gedacht, kommt nun der Jüngling mit der Versicherung seiner sittlichen Korrektheit nicht davon. Er soll eine schwere, spezielle Probe bestehn. „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben und komm, folge mir nach". Übers.-Varr.: σοῦ τὰ ὑπάρχοντα Mt, ὅσα ἔχεις Mc und Lc, wovor letzterer verstärkend noch πάντα setzt, δός Mt

Mc, διάδος Lc. Zwischen πτωχοῖς und τοῖς πτωχοῖς schwankt die Überlieferung in den einzelnen Texteszeugen bei allen drei Synoptikern sehr, so dass sich kaum wird ausmachen lassen, was hier bei den einzelnen als ursprüngliche Lesart zu betrachten ist. Das hellenistische Griechisch hat ja auch schwerlich immer einen scharfen Unterschied zwischen Gebrauch und Nichtgebrauch des Artikels gemacht. Bei Lc vermissen wir eine Parall. zu dem ὕπαγε der Seitenreferenten, Mt anderseits hat vor dieser Aufforderung noch einen an die Mahnung zur Vollkommenheit 5, 48 erinnernden Zusatz, εἰ θέλεις τέλειος εἶναι.

Im folgenden wird der Eindruck kurz geschildert, den die Weisung Jesu auf den Gesetzeseifrigen macht. Wiederum nur Mt bezeichnet denselben wie V. 20 als νεανίσκος. „Als der Jüngling es aber hörte, ging er betrübt hinweg; denn er hatte viele Güter." Ähnlich Lc und Mc. Dem ἀκούσας der Seitenreferenten entspricht bei Mc eine andere Wendung: στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ. Der zweite Evangelist hat hier offenbar an seiner Quelle geändert, um den Eindruck, den die Mahnung Jesu auf das Gemüt des betr. macht, noch schärfer zu markieren. Dass er hinweggeht (Mt Mc), hat Lc nicht noch besonders berichtet, wie er ja überhaupt vielfach das Kommen und Gehn der in der evangelischen Geschichte eine Rolle spielenden Personen nicht hervorhebt. Vielleicht stellt er sich auch den Weggang des Mannes erst später erfolgend vor, da Jesus im folgenden (V. 24) noch „im Blick auf ihn" redet. Dem λυπεῖσθαι bei Mt und Mc entspricht im dritten Evangelium als Übers.-Var. περίλυπον γίνεσθαι, dem ἔχων κτήματα, resp. χρήματα[1]) πολλά das gewähltere πλούσιος σφόδρα.

Gespräch mit den Jüngern über Reichtum und Entsagung.

Mt 19, 23—30. Mc 10, 23—31. Lc 18, 24—30.

Wenn Lc hier fortfährt ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, so entspricht den gesperrt gedruckten Worten bei Mt gar nichts, bei Mc das bei diesem Evangelisten ja mehrfach gebrauchte περιβλεψάμενος. U_2 dürfte hier den Text von U_1 in der von Lc wiedergegebenen Weise erweitert haben, freilich nicht ganz ge-

1) So liest u. a. B bei Mt, D bei Mc.

schickt. Denn es fällt auf, dass Jesus hier im Blick auf den Reichen spricht, nachdem dieser bereits fortgegangen. Vielleicht hat Lc daher, wie schon bemerkt, diesen letzteren Zug im Verse vorher übergangen. In anderer Weise hat sich dann Mc zu helfen gesucht, indem er die Worte vom Blick auf den einen in ein Umherblicken Jesu umänderte, wie bei ihm auch 9, 8 das περιβλέπεσθαι einem ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς bei Mt 17, 8 entspricht. Jesus sieht sich im Kreise umher, offenbar, um sich zu vergewissern, welchen Eindruck sein Gespräch mit dem Reichen auf die umstehenden Jünger gemacht habe. Bei Lc fehlt übrigens die Bezeichnung der nunmehr Angeredeten als μαθηταί.

„Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwer in das Himmelreich eingehn," fährt Mt fort. Die einleitenden feierlichen Worte ἀμὴν λέγω ὑμῖν fehlen bei den Seitenreferenten und werden daher wohl erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen. Im übrigen dürfte hier U_1 getreu wiedergegeben sein. U_2 hat dann den Ausdruck dadurch lebendiger zu gestalten gesucht, dass es den trockenen Aussagesatz in einen Ausruf (vgl. das πῶς vor δυσκόλως in Mc und Lc) verwandelte und statt von einem Reichen von den Reichen schlechthin sprach. Mit der Bestimmung der Schrift für Heidenchristen hing es zusammen, dass ferner der Ausdruck Himmelreich in Gottesreich umgesetzt wurde. Beachte noch die Übers.-Varr. πλούσιος für „reich" bei Mt, τὰ χρήματα ἔχων bei Mc und Lc, das Fut. von εἰςέρχεσθαι bei Mt und Mc, das Praes. von εἰςπορεύεσθαι bei Lc.

Πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν, κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰςελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, spricht Jesus weiter bei Mt V. 24, ähnlich in Mc V. 25 und Lc V. 25. Statt τὴν βασ. τ. οὐρ. ist bei Mt auffallend gut τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ bezeugt, wie bei den Seitenreferenten. Aber der Umstand, dass der Ausdruck Gottesreich sonst im ersten Evangelium nur recht selten vorkommt, und zwar immer nur an Stellen, die bei Mc keine Parall. haben, also nicht aus U_1 stammen werden, spricht sehr für die Ursprünglichkeit der Lesart „Himmelreich", wie sie von Z 1 33 124 157 48^{ev} it vg syr^{cu} syr^{sin} u. a. Verss. dargeboten wird. Mt wird den Ausdruck auch hier aus U_1 entlehnt haben. U_2 hat

für seine Heidenchristen Gottesreich eingesetzt, und entsprechend lautet die Wiedergabe bei Mc und Lc.

Εὐκοπώτερόν ἐστιν mit folgendem Acc. c. Inf. wird gewöhnlich auch bei den Seitenreferenten gelesen, doch bei Mc verdient die D-Lesart den Vorzug, die dann als Übers.-Var. zu beurteilen ist: *τάχειον* im Hauptsatze (*κάμηλος διελεύσεται*). Was das hier erwähnte Nadelöhr angeht, so lautet die Bezeichnung für die Nadel bei Mt und Mc *ῥαφίς*, bei Lc *βελόνη*, welches den gewählteren Ausdruck repräsentiert,[1]) die Öffnung derselben wird bei Mt *τρύπημα*, bei Mc *τρυμαλιά*, resp. *τρυμαλίς*, wie der seltenere Ausdruck bei D lautet, bei Lc *τρῆμα* genannt, — alles Übers.-Varr.

Eigentümlich ist es, dass Mt vom *εἰςελθεῖν διὰ τρυπήματος ῥαφίδος* redet, statt von blossem *ἐλθεῖν*, resp. *διελθεῖν*. Da aber das Verbum bei den folgenden Worten *ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* ergänzt werden soll, hat der Evangelist in einer Art von Antezipation ein Kompositum gewählt, das streng genommen nur zum folgenden passt. Bei Lc finden wir nach der gewöhnlichen Lesart *εἰςελθεῖν* sowohl bei *κάμηλον* als auch bei *πλούσιον* als Verbum gesetzt, was sehr auffällig ist, weshalb mir doch für das erste Mal *διελθεῖν* (A D u. a.) den Vorzug zu verdienen scheint. Bei Mc hingegen wird man wohl mit cod. D an der zweiten Stelle gar kein Verbum und an der ersten *διελεύσεται* zu lesen haben.

Nun ist aber noch dem Mc- und Lc-Texte das eine gemeinsam, dass die matthäische Einleitung der Worte: *πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν* fehlt. Und doch werden wir in diesem Satze keine Erweiterung, die erst auf Rechnung des ersten Evangelisten käme, erblicken dürfen, vielmehr werden entsprechende Worte in U_1 sowohl wie U_2 gestanden haben. Wenn wir nämlich bei Mc zwischen dem soeben und dem zuletzt vorher besprochenen Verse einen breiten durch V. 24 repräsentierten Einschub vorfinden, so wird sich derselbe auf Grund jener in U_2 gelesenen Einleitung zu den Worten vom Kamel, das durchs Nadelöhr geht, erklären. Was Jesus in diesem drastischen Vergleiche ausspricht, ist doch nicht einfache Wiederholung der

1) Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 488.

vorangehenden Erklärung über die für den Reichen bestehende Schwierigkeit, ins Himmelreich zu kommen. Durch das nunmehr gebrauchte Bild wird die Rede eindrucksvoller, auch erhält sie inhaltlich eine Steigerung, sofern hier nicht mehr die Schwierigkeit, sondern die Unmöglichkeit der dereinstigen Rechtfertigung des Reichen betont wird. Die einleitenden Worte: wiederum sage ich euch, erscheinen also nur dazu angetan, die Steigerung zu verwischen. Mc bemüht sich daher einerseits, ihnen gerecht zu werden, anderseits aber, die Pointe der Rede sorgfältiger herauszuarbeiten. So notiert er denn zunächst nach der Erklärung Jesu über die Schwierigkeit für die Reichen, ins Gottesreich einzugehn, dass die Jünger über Jesu Worte in Erstaunen gerieten. Und dann lässt er ihn V. 24^{b} wiederum das Wort ergreifen und zu ihnen zunächst sprechen: Kinder, wie schwer ist es, ins Gottesreich einzugehn. Hier wird tatsächlich, entsprechend dem „wiederum sage ich euch“ der Vorlage, die erste Erklärung Jesu wiederholt. Wenn hier auch nicht direkt der Reichen Erwähnung geschieht, so stellt doch der Zusammenhang ausser Frage, dass mindestens in erster Linie an sie gedacht ist,[1]) wie denn auch A C D u. a. noch als besonderes Subjekt für *εἰςελθεῖν* zufügen: *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ (τοῖς) χρήμασιν.* Nun erst erreicht die ganze Ausführung ihre Spitze in der Erklärung Jesu, dass eher ein Kamel durch das Nadelöhr hindurchginge, als ein Reicher ins Reich Gottes.[2]) Wenn dann V. 26 von dem furchtbaren Erschrecken der Jünger die Rede ist, so liegt auch darin eine Steigerung im Vergleich mit dem Erstaunen im Anfange von V. 24. — Lc hat das unbequeme: wiederum sage ich euch, einfach gestrichen.

Der starke Ausdruck *περισσῶς ἐξεπλήσσοντο* hat seine Parall. bei Mt in dem *ἐξεπλήσσοντο σφόδρα,* wobei die verschiedenen Adverbien als Übers.-Varr. zu beurteilen sein werden. D a b c e ff^{2} g^{2} syr^{cu} lesen allerdings zwischen *ἐξεπλήσ-*

1) Andernfalls würde wohl bei *πῶς δύσκολόν ἐστιν* ein *πᾶσιν* dabeistehn.

2) D stellt V. 25 vor V. 24. Dass nur in dieser Reihenfolge eine wirkliche Steigerung der Rede Jesu stattfindet, wie Wellhausen meint, kann ich nicht zugeben. Im Gegenteil, V. 24b wirkt dann sehr matt. Die Umstellung wird sich daraus erklären, dass in V. 23 u. 25, aber nicht V. 24 der Reichen ausdrücklich gedacht war.

σοντο und *σφόδρα* noch *καὶ ἐφοβήθησαν*. Doch können die Worte ebensogut Glosse als wie ursprünglich und nach der Mc-Parallele später gestrichen worden sein. Lc hat die Betonung des Eindrucks, den die Jünger von dem Ausspruche Jesu erhalten, als nebensächlich erachtet und deshalb übergangen. Im übrigen haben wir bei ihm zu dem matthäischen *ἀκούσαντες* wohl die Übers.-Var. *οἱ ἀκούοντες*, wie mit D^{gr} L, den meisten it codd vg und den wertvollen Minuskeln 118 131 209 254 zu lesen sein dürfte. Bei Mc ist ein entsprechender Ausdruck wohl als überflüssig ausgelassen. Nach der bereits V. 24 erfolgten Bemerkung von dem Erstaunen der Jünger über Jesu Rede waren diese ja selbstverständlich als Ohrenzeugen auch der folgenden Worte zu denken. — Mt fügt hinter *ἀκούσαντες δέ* der Deutlichkeit halber noch *οἱ μαθηταί* hinzu.

„Und welcher (nämlich welcher Reiche) kann dann gerettet werden?" fragen die bestürzten Jünger. *τίς ἄρα* Mt, *καὶ τίς* Mc Lc, Übers.-Varr. Nach Mt und Lc scheint diese Frage direkt an Jesus gerichtet, während nach einem Zusatze des Mc die Jünger unter einander also sprechen. Vielleicht ist diese Auffassung dadurch veranlasst, dass nach dem folgenden der Herr die Jünger anblickt — vgl. *ἐμβλέψας (αὐτοῖς)* Mt Mc, Lc hat auch hier gekürzt — als er die Antwort erteilt. Das ist ursprünglich offenbar so gemeint, dass er sich durch dieses Anschauen vergewissern will, ob sie seine nunmehr folgenden schwerwiegenden Worte auch wirklich verstehn. Nach dem zweiten Evangelisten hat aber Jesus durch diesen Blick wohl erst die Gedanken der Seinen erkennen wollen.

„Bei Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich," lautet nach Mt die Entscheidung der Frage *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*. Nur durch ein Gotteswunder kann ein Reicher gerettet werden. Mc hat hier erweitert, Lc verallgemeinert und verkürzt. Mc: bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott, denn bei Gott ist alles möglich. Lc: Die bei Menschen unmöglichen Dinge sind bei Gott möglich.

Nunmehr nimmt Petrus das Wort. Bei Lc lesen wir nur *εἶπεν*, Mt und Mc scheinen, jeder in seiner Weise, ihre Quelle erweitert zu haben: Mt *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, Mc *ἤρξατο λέγειν*. „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nach-

gefolgt", — eine der wenigen Stellen, an denen das ἰδοὺ bei allen drei Synoptikern sich findet. Statt πάντα setzt Lc mit genauer Beziehung auf das Subjekt τὰ ἴδια. Im übrigen haben wir hier die Übers.-Varr. ἀφήκαμεν καί Mt Mc, ἀφέντες Lc, ἠκολουθήσαμεν Mt Lc, ἠκολουθήκαμεν Mc. Der erste Evangelist fügt noch die Frage hinzu: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; sie wird aus derselben Quelle stammen, aus der der folgende lange Vers 28 stammt, der bei den Seitenreferenten hier keine Parall. hat,[1]) in welchem Jesus den Zwölfen die Herrschaft über Israel bei der Palingenesie verspricht. Man könnte ja allerdings fragen, ob dieser Vers nicht doch in U_1 bereits gestanden hat. U_2 würde ihn dann gestrichen haben, weil hier der Heiden im vollendeten Gottesreiche gar nicht gedacht ist. Aber wenn wir ihn mit dem folgenden Passus vergleichen, den auch die Parallelen bringen, in welchem gleichfalls von der Vergeltung derer, die alles verlassen haben, die Rede ist, so erscheinen beide in keine rechte Beziehung zu einander gesetzt. Auch würde sich bei dem Fortfall dieses Verses noch nicht erklären, weshalb die Petrusfrage: was werden wir nun dafür erhalten? gleichfalls ausgelassen worden sei. Mit ihr haben die Worte des Apostels eine andere Nüance, als ohne sie. Sie klingen wie ein wehmütiger Rückblick auf früheren reichen Besitz, der sich ihnen schwerlich wieder einbringen wird, in der Mc-Lc-Rezension hingegen wie ein Bekenntnis freudigen Jüngerstolzes im Gegensatz zur Weltgebundenheit des Reichen. Wenn übrigens Mt die Antwort Jesu V. 28 mit den Worten: wahrlich, ich sage euch einleitet, und wir dieselben Worte auch bei Mc V. 29 und Lc V. 29 im Beginn der Erwiderung Jesu vorfinden, so kann man vielleicht annehmen, dass Mt sie in U_1 bereits vorgefunden, als Einführung zu dem V. 29 von ihm Gebrachten, und dann an den Anfang seines Einschubs V. 26 gesetzt hat.

Im folgenden spricht nun Jesus ganz allgemein, ohne direkte Bezugnahme auf die Zwölfe, von denen, die um seinetwillen alles verlassen haben, was ihnen teuer war, Angehörige und Besitz, denen jedoch reiche Vergeltung zu teil werden soll. Die textliche Überlieferung dieses Abschnittes ist bei allen

1) Nur Lc enthält an späterer Stelle in anderem Zusammenhange, 22, 30b, eine Parallele zu dem Schlusse des Verses.

drei Synoptikern eine mehrfach recht unsichere, insbesondere gibt uns die Textgestalt, die Clemens Alexandrinus von Mc V. 29 und vor allem V. 30 in seiner Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*[1]) überliefert hat, eigentümliche Rätsel auf.

Die Struktur der matthäischen Periode zunächst ist die: *πᾶς, ὅστις ἀφῆκεν ......, ... λήμψεται.* Bei Mc und Lc entspricht nach der gewöhnlichen Lesart dem *πᾶς λήμψεται* eine umschreibende, nachdrücklichere Ausdrucksweise mit mehreren Negationen, wie sie dann wohl schon U_2 im Unterschiede von U_1 gebracht hat, Mc: *οὐδείς ἐστιν, ... ἐὰν μὴ λάβῃ*, Lc *οὐδείς ἐστιν ...., ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ.* Beachte auch die Übers.-Varr. *λαμβάνειν* Mt Mc, *ἀπολαμβάνειν* Lc, dem matthäischen *ὅστις*, dem Subjekt zu *ἀφῆκεν*, entspricht bei den Parallelen ein einfaches *ὅς*. Clemens liest nun aber bei Mc *ὃς ἂν ἀφῇ ....., ἀπολήψεται.* Die Ausdrucksweise lautet hier also positiv, wie bei Mt, erklärt sich aber nicht einfach aus Assimilation an den Text dieses Evangelisten, da Mt nicht *ὃς ἄν* mit Coniunct. Aor., sondern *πᾶς, ὅστις* mit Ind. Perf. schreibt. Ich muss daher die Frage offen lassen, wie hier der ursprüngliche Mc-Text gelautet hat.

Als Beispiele, Objekte des *ἀφηκέναι* werden bei Mt aufgezählt Brüder, Schwestern, (Vater), Mutter, Kinder, Äcker, Häuser. Letztere werden von wichtigen Texteszeugen wie B und D an den Anfang gesetzt, aber wohl in Konformation an den Lc- und event. auch Mc-Text. Zwischen den Schwestern und der Mutter wird gewöhnlich noch der Vater erwähnt. In D b $ff^{1\ 2}$ m syr^{cu} syr^{sin} und bei Hilarius fehlen jedoch die Worte *ἢ πατέρα*, was sich wohl kaum durch aberratio oculorum von *πα-τέρα* zu *μη-τέρα* erklären lassen wird.

Bei Lc ist das Haus vorangestellt. Gegen D. u. a. wird hier nicht wie bei Mt der Plur., sondern der Sing. zu lesen sein. Die *ἀγροί* fehlen. Bei der Nennung der Verwandten taucht hier an erster Stelle die Frau auf, es folgen Brüder, Eltern, Kinder, es fehlen also die Schwestern.

Auch Mc beginnt die Aufzählung nicht mit den Ver-

1) S. die Ausgabe der Schrift von Ba ard in Robinsons Texts and Studies V, 2 S. 5. Vgl. dazu den Aufsatz von E. Schwartz: Zu *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, im Hermes, Bd. 38, Heft 1, S. 75—100.

wandten. Nach gewöhnlicher Lesart stehen die Häuser, nach Clemens der allgemeinere Begriff τὰ ἴδια an erster Stelle. Bei Clemens fehlen dann die Äcker, wie bei Lc, ganz, bei den übrigen Texteszeugen werden sie am Schlusse noch mit aufgeführt. Wenn der Kirchenvater hier die ursprüngliche Lesart bewahrt hat, so sind die ἀγροί wohl erst von Mt selber zur Vervollständigung neben den Häusern namhaft gemacht.

Von Verwandten nennt der klementinische Mc-Text nur Eltern und Brüder. Nach der gewöhnlichen Lesart stehn die Brüder voran, und es folgen dann zunächst die Schwestern. Doch fehlen letztere auch in der gotischen Übersetzung, so dass es fraglich erscheinen muss, ob sie nicht erst später aus der Mt-Parallele in den Mc-Text gekommen sind. In diesem Falle würden sie, da sie auch bei Lc fehlen, in U noch nicht erwähnt worden, sondern erst vom ersten Evangelisten zu seiner Vorlage hinzugefügt worden sein. Statt des klementinischen γονεῖς wird in der Regel μητέρα ἢ πατέρα gelesen. Die beiden letzten Worte fehlen allerdings in D a ff² k harl*, auch wird der Vater vielfach vor der Mutter erwähnt, so dass sich der ursprüngliche Text hier schwerlich mehr wird feststellen lassen. Allein steht der Clemens-Text auch in der Fortlassung der Kinder, die bei Mt fehlen, bei Lc aber ursprünglich sind, allein auch in der Zufügung der χρήματα am Schlusse der Aufzählung.

Aus welchem Grunde die soeben genannten Personen und Güter verlassen werden, drückt jeder der drei Berichterstatter verschieden aus. Mt: um meines Namens willen, Mc: um meinet- und des Evangeliums willen, Lc: um des Reiches Gottes willen. Übers.-Varr.: ἕνεκα Mt (ℵD), εἵνεκεν Mc, ἕνεκεν Lc (ℵB). Vielleicht hat in der aramäischen Quelle nur: um meinetwillen gestanden, jeder der Evangelisten hat dann seinerseits das Bedürfnis gefühlt, den in der Tonstelle am Schlusse des Satzes stehenden Ausdruck voller zu gestalten. Beachte bei Mc wiederum das paulinische τὸ εὐαγγέλιον ohne Gen., vgl. 1, 15; 8, 35.

Bei Mc ist nun von hundertfacher, bei Mt von vielfältiger Vergeltung die Rede. ἑκατονταπλασίονα wird zwar auch bei Mt von ℵCD syrr u. a. gebracht, dürfte aber trotz Merx (s. z. d. St.) als spätere Assimilation an den Mc-Text

zu beurteilen sein. Bei Lc wird gewöhnlich πολλαπλασίονα, von syr^sin syr^cu ἑκατονταπλασίονα, von D a b c e ff² i l q syr p mg Cyprian und Jovinian ἑπταπλασίονα gelesen. Nach Merx' scharfsinniger Vermutung (a. a. O. S. 287[1]) wäre letzteres Wort, als alter Schreibfehler für ἑκ̅ταπλασίονα = ἑκατονταπλασίονα zu beurteilen. Gegen diese Annahme spricht aber der Umstand, dass ἑκατονταπλ. so wenig bei Lc bezeugt ist. Wir werden deshalb doch wohl, mit Nestle, Philologia sacra S. 24f., ἑπταπλασίονα als ursprüngliche Lc-Lesart reklamieren müssen. Das „vielfach" bei Mt ist dann wohl nur eine Übers.-Var. Schon im A. T. ist ja die Zahl sieben öfters in einem ganz allgemeinen Sinne gebraucht (vgl. שבע in dem Lexikon von Gesenius-Buhl). Auch verweist Nestle a. a. O. auf Jes. Sir. 20, 14, wo in der griechischen Übersetzung πολλοί dem siebenfältig in der lateinischen und syrischen entspricht und die beiden letzteren offenbar den Urtext genauer wiedergeben[1]). So wird das auch an unserer Stelle mit dem Lc-Text im Vergleich mit dem des Mt der Fall sein. Mc hat dann verstärkend von einer hundertfachen Vergeltung Jesus reden lassen. Vgl. die gleichfalls von Nestle angeführte Stelle Jes. Sir. 35 (32), 13, wo auch von einer siebenfachen Vergeltung die Rede ist, in der syrischen Übersetzung jedoch von einer zehntausendfältigen.

Zu welcher Zeit soll nun die Entschädigung der Jünger Jesu, die alles verlassen haben, erfolgen? Bei Mt heisst es πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. Hier ist über den Zeitpunkt des vielfachen Entgeltes direkt nichts angegeben, doch, da gleich darauf von dem Erbe des ewigen Lebens geredet wird, dürfte jenes λαμβάνειν eschatologisch gemeint sein. Mt wird auch hier die getreue Wiedergabe von U_1 darstellen. U_2 hat dann geändert. Motiv dazu bildete wohl ein bestimmtes religiöses Bedürfnis, das sich schon in der Gegenwart der ausgleichenden, vergeltenden Gerechtigkeit Gottes sicher fühlen wollte. So legte man sich die Worte Jesu dahin aus, dass man zwischen diesem und dem kommenden Äon

1) Vgl. auch Ryssel z. d. St. in der Kautzschen Übers. der Apokryphen des A. T. — Nach Hieronymus hat Symmachus Jer. 15, 9 השבעה mit plurimos übersetzt.

unterschied, bereits in der Gegenwart vielfältigen Entgelt zu empfangen glaubte, von der Zukunft nur als abschliessende Vergeltung das Erbe des ewigen Lebens erwartete. So U_2 und, im Anschluss an diese Vorlage, jedenfalls Lc. Offenbar erblickte man in dem neuen Zusammenleben innerhalb der christlichen Gemeinden, in der Gemeinschaft der auch äussere Not zu lindern beflissenen christlichen Liebe einen überreichen Ersatz für all das, worauf man um Christi willen verzichten musste. Nach dem gewöhnlichen Mc-Texte ist das auch hier direkt ausgesprochen, sofern nach V. 30 derjenige, der seinen Besitz und seine Blutsverwandten verlassen hat, jetzt in diesem Äon hundertfach „Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker" als Entgelt empfangen soll, — freilich nur unter Verfolgungen, *μετὰ διωγμῶν*. Dieser Mc-Text ist aber kaum der ursprüngliche. Als ein solcher wird auch nicht der des cod D sowie einzelner it codd betrachtet werden können, die hinter *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* die Worte *ὃς δὲ ἀφῆκεν* einschieben, ferner das *καὶ* vor *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* fortlassen und am Schlusse des Verses noch *λήμψεται* hinzufügen. Durch diese Änderungen kommt der ganz unmögliche Gedanke heraus, dass derjenige, der Hab und Gut und Anverwandte verlassen hat, in diesem Äon hundertfältigen Ersatz finden wird, wer aber das Seine und die Seinen unter Verfolgungen verlassen hat, das ewige Leben erhalten wird! Das wäre eine schöne Moral![1]) Hingegen verdient hier nun der ganz eigenartige Clemens-Text ernsteste Beachtung. Schon das fällt auf, dass hier, wie im vorangehenden Verse, die Aufzählung der einzelnen Objekte (*ἀγροὺς καί χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφούς*) manches Eigentümliche bietet. Vor allem aber hat hier der Hauptgedanke eine ganz andere Wendung erhalten. Hinter *ἑκατονταπλασίονα* ist ein grösseres Interpunktionszeichen zu setzen. Dann heisst es weiter: *νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν μετὰ διωγμῶν εἰς τί; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωή ἐστιν*

---

1) Vgl. auch B. Weiss im Meyerschen Kommentar z. d. St. 9. Aufl. Anm. *) S. 167. Nur ist hier Zeile 14 von oben der störende Druckfehler *νυν* (soll heissen: vor) zu beseitigen.

αἰώνιος[1]). Von irgend welcher Vergeltung in diesem Äon ist hier nicht die Rede. Es wird vorausgesetzt, dass die gegenwärtige Weltzeit die Zeit der Verfolgungen ist. Was hat es da für einen Zweck, Besitztümer, was für einen Zweck, nahe Verwandte zu haben? Diese können getötet, jene uns geraubt werden. Im kommenden Äon aber giebt es das ewige Leben, für welches irdische Verhältnisse keine Bedeutung mehr haben. Es hat also keinen Sinn, was uns auf Erden teuer ist, für die Zukunft aufbewahren zu wollen. Darum gilt es alles zu verlassen. Hundertfacher Entgelt ist uns (in dem ewigen Leben) gewiss.

Auch dieser Text hat mit dem lukanischen das gemeinsam, dass hier unterschieden wird zwischen dem gegenwärtigen[2]) und dem kommenden Äon, aber nicht, um verschiedene Arten von Belohnungen zu konstatieren, sondern um den Nonsens des Haftens am Besitz einleuchtend zu machen. Man könnte ja versucht sein, auch im klementinischen Texte die Worte *νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* entgegen dem Verständnisse des Kirchenvaters zum Vorhergehenden, statt zum Folgenden zu konstruieren, so dass dann von einer hundertfachen Vergeltung im Diesseits die Rede wäre, aber die offensichtliche Korrespondenz der Zeitbestimmung mit den Worten *ἐν δὲ τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* hindert uns daran. Ja, der ganze Passus liest sich wie eine Polemik gegen die von Lc und wohl schon von U_2 vertretene Auffassung einer Vergeltung in diesem Äon.

Nehmen wir an, dass uns Clemens hier in der Tat noch den ursprünglichen Mc-Text aufbewahrt hat, so ist die gewöhn-

1) Ich schliesse mich hier der Lesart der Stelle an, die E. Schwartz a. a. O. S. 87 gegeben und begründet hat. Insbesondere halte ich die Konjektur *εἰς τί* statt *εἰς που* für sehr gelungen. Schwartz weist insbesondere darauf hin, dass an einer späteren Stelle bei Clemens (im Robinsonschen Texte S. 19 Zeile 6 von oben) auf *εἰς που* eine *οὔτε* folgt. Er nimmt daher an, dass dort die Buchstaben *ου* in *που* durch Dittographie entstanden und *π* aus *τι* verschrieben worden sei. Von jener Stelle her sei das sinnlose *που* auch in unsern Text gedrungen. — Statt *ζωὴν ἐστιν αἰώνιος*, wie eigentlich überliefert ist, will Schwartz beide Male den Acc. lesen. Der Nominativ ist mir aber wahrscheinlicher.

2) Beachte übrigens die für Mc charakteristische Häufung der Ausdrucksweise: nicht bloss *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* wie bei Lc, sondern noch *νῦν* davor.

liche Rezension der Stelle wohl dadurch zu erklären, dass man die Worte νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ nicht nur, sondern auch die dann folgende Aufzählung der Besitztümer usw. zum Vorhergehenden konstruiert und somit als Spezialisierung der hundertfachen Vergeltung in diesem Äon gefasst hat. Das Verbum ἔχειν fiel dann als überflüssig, εἰς τί als unverständlich fort. Die folgenden Worte vom ewigen Leben im kommenden Äon wurden gleichfalls in die vorhergehende Konstruktion hineingezogen. Freilich bekam auf diese Weise der Satzbau des langen Verses 30 etwas recht Unübersichtliches. Es ist daher nicht unverständlich, wenn ein Abschreiber, auf den die Textgestalt von cod. D und Konsorten zurückgeht, den Wortlaut des Verses für verstümmelt ansah, durch die Gleichheit der Aufzählungen dieses mit denen des vorhergehenden Verses sich veranlasst fühlte, aus jenen ein ὃς (δὲ) ἀφῆκεν zu ergänzen und die Worte vom ewigen Leben im kommenden Äon als Nachsatz zu diesem Vordersatze zu gestalten. Auf diese Weise scheinen sich mir die schweren Rätsel der Textgestaltung dieses Verses am besten zu lösen.[1])

„In grosser Zahl aber werden erste letzte und letzte erste sein." So Mt und auch Mc, nur dass er vor dem zweiten ἔσχατοι den Artikel setzt. Bei Lc fehlt der Spruch, offenbar, weil er bei ihm — in nur wenig anderer Form — schon vorher, 13, 30, Verwendung gefunden hat. Dort bezog er sich auf das Verhältnis der Juden und Heiden zu einander, hier auf das Verhältnis der Reichen, die von ihrem Besitz nicht loskönnen, zu den Jüngern, die alles verlassen haben und dadurch nach den Rangverhältnissen dieser Welt ἔσχατοι geworden sind. Das δέ im Anfange des Satzes ist einfach in kopulativem Sinne = καί zu verstehn. Mt benutzt den Spruch, um gewissermassen zur Illustration desselben das allerdings einem anderen Gedankenkreise angehörige Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (20, 1—16, beachte insbes. V. 16) aus anderer Quelle als U_1 anzufügen.

1) Gegen die Ursprünglichkeit des gewöhnlichen Textes spricht auch der Umstand, dass sich in ihm das μετὰ διωγμῶν immer doch etwas merkwürdig ausnimmt. — Ganz sekundär ist hier ℵ*, wo der Text durch Verkürzung von V. 30 dem des Lc angeglichen ist.

Die dritte Zukunftsweissagung.

Mt 20, 17—19. Mc 10, 32—34. Lc 18, 31—34.

Jesus befindet sich auf dem Wege nach Jerusalem. Lc, der ja des öfteren kein Interesse mehr für derartige Situationsangaben zeigt, hat auch hier keine diesbezügliche Notiz, obwohl er eine solche, wie Mt und Mc zeigen, in seiner Quelle gelesen haben muss. Sie ist insofern entbehrlich, als Jesus sogleich auch bei Lc erklärt: siehe, wir steigen hinauf gen Jerusalem. Mt beginnt nach der gewöhnlichen Lesart den Abschnitt mit den Worten *καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν κτλ.* Statt *καὶ ἀναβαίνων* lesen B Or syr[sch] u. a. *μέλλων δὲ ἀναβαίνειν.* Das kann spätere Umschreibung des einfachen Partizips, kann aber auch die ursprüngliche Lesart sein, die man beim Abschreiben als unverständliche Breite empfunden und deshalb gekürzt hat.

Auffällig ist es, dass bei Mt in den weiteren Worten *καὶ εἶπεν αὐτοῖς* nach dem Texte, der gewöhnlich gelesen wird, noch *ἐν τῇ ὁδῷ* zugesetzt ist. Denn in dem Vorangehenden ist ja bereits gesagt, dass sich Jesus auf dem Wege (nach Jerusalem) befindet. Im Mc-Texte würde uns solch eine überflüssige Wiederholung weniger befremden, anders bei Mt. Die Worte werden wohl mit Blass als Glosse zu streichen sein. Sie fehlen bei manchen Texteszeugen, nämlich b ff[1. 2.] g[1. 2.] l vg pers[w] Hil, in den anderen schwankt die Stellung, sofern ℵ B L u. a. *καὶ ἐν τῇ ὁδῷ*, C D X *Γ Π*, einzelne it codd, die aeth. Übersetzung, Or Chrysostomus u. a. *ἐν τῇ ὁδῷ καί* lesen, die Worte also zu dem vorhergehenden Verbum *παρέλαβεν* ziehen, wo sie weniger auffällig, im Grunde aber doch auch überflüssig sind. Bei Mc lesen wir sie gleich im Anfange: *ἦσαν δέ* — die Jünger sind hier mit eingeschlossen — *ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα.* Das *ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα* erklärt hier also das *εἶναι ἐν τῇ ὁδῷ*, und letztere Worte nehmen ihrerseits Bezug auf den Anfang der vorangehenden Geschichte vom reichen Jüngling, V. 17, wo *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν,* im Unterschiede von dem blossen *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν* der Überlieferung bei Mt, zu lesen war. Die Worte werden an unserer Stelle bei Mt am Rande aus Mc zugesetzt sein und sind dann von den Abschreibern in der oben angegebenen verschiedenen Weise auf

gut Glück in den Text eingefügt worden. Bei Mc sind sie hingegen als Zusatz des Evangelisten zu U_2 zu beurteilen, der auf die erwähnte Erweiterung in V. 17 Bezug nimmt.

Grössere Einschübe finden wir bei Mc im folgenden. Zunächst die Notiz: und Jesus ging ihnen voran. Diese Bemerkung soll wohl seine Entschlossenheit im Beschreiten des Todesweges zum Ausdruck bringen, seine aktive Bereitwilligkeit zu sterben.

Dieses tapfere Voranschreiten hat seine Folie in dem feigen Erschrecken der Anhänger Jesu, auf das Mc, mit Vorliebe Stimmungen malend, hinweist. Wir haben hier eine der merkwürdigen Dubletten in der Ausdrucksweise des Evangelisten, die sich ja auch sonst bei ihm finden. Der Text, der gewöhnlich auf Grund von ℵ B C* L Δ 1 2pe u. a. gelesen wird: *καὶ ἐϑαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουϑοῦντες ἐφοβοῦντο*, dünkt auch mich der ursprüngliche, wenngleich er in den Handschriften mannigfach geändert und vor allem — verkürzt erscheint, wozu Tischendorf und Swete zu vergleichen ist. Die Worte *οἱ δὲ ἀκολουϑοῦντες ἐφοβοῦντο* hätten eigentlich nur Sinn, wenn *καὶ ἐϑαμβοῦντο* nicht vorausginge, da sie im Verhältnis zu diesem Satze nichts Neues besagen. Darüber hätte keine exegetische Kunst hinwegzutäuschen versuchen sollen, indem man zwischen *ϑαμβεῖσϑαι* und *φοβεῖσϑαι* sowie dem in *ἐϑαμβοῦντο* steckenden Subjekt und *οἱ ἀκολουϑοῦντες* zu unterscheiden suchte. Wäre etwa mit *ἐϑαμβοῦντο* nur der engere Jüngerkreis gemeint, so hätte die breitere Jesu nachfolgende Masse nicht mit *οἱ ἀκολουϑοῦντες* bezeichnet werden können. Denn auch die Zwölfe gehörten zu den „Nachfolgenden", da Jesus allein voranschreitet. Beide Ausdrucksweisen beziehen sich also auf den weiteren Anhängerkreis. Und was das *ϑαμβεῖσϑαι* an sich anlangt, so bezeichnet es, analog dem synonymen *ἐξίστασϑαι*, entweder das Erstaunen oder das Erschrecken. Erstere Bedeutung passt hier nicht. In letzterer drückt es aber schwerlich[1]) eine schwächere Gemütsregung als das gleich-

1) Man wird deshalb das Wort auch nicht mit „betroffen worden" übersetzen können. V. 26 bildet die Steigerung zu dem V. 24 gebrauchten *ϑαμβεῖσϑαι* nicht das einfache *ἐκπλήττεσϑαι*, sondern *περισσῶς ἐκπλήττεσϑαι*.

folgende *φοβεῖσθαι* aus, so dass mit dem Gebrauch des letzteren Verbums eine Steigerung angezeigt sein könnte. Wir werden daher einfach die Worte *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* als eine marcinische Dublette zu *καὶ ἐθαμβοῦντο* fassen müssen, die den Satz *καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς* unmittelbar vorauszusetzen scheint, eine Dublette, die sich am leichtesten erklärt, wenn der Autor diktiert hat. Der letzte Satz sollte an Stelle des zuerst diktierten treten, der Schreiber hat aber den Diktierenden falsch verstanden und beide Sätze aufgezeichnet, resp. den ersten auszustreichen vergessen. Zwischen einem engeren und einem weiteren Anhängerkreise ist dann hier noch nicht unterschieden, das geschieht erst im folgenden: *καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα.*

Auch nach dem Berichte der Seitenreferenten nimmt Jesus die Zwölfe zu sich, sondert sie also von dem grossen Haufen der ihm nachfolgenden Anhänger ab — alle drei Evangelisten brauchen das Verbum *παραλαμβάνειν*,[1]) Mt setzt zur Verdeutlichung noch *κατ' ἰδίαν* hinzu — und spricht zu ihnen von seinem zukünftigen Schicksal. Mc setzt diese Ankündigung zu der sogenannten zweiten Leidensweissagung 9, 30 f. in Beziehung, indem er zu *παραλαβών* das bei ihm ja häufiger vorkommende *πάλιν* noch hinzufügt. Dort hatte er sich von der Öffentlichkeit zurückgezogen und auch nur der Jüngerunterweisung gewidmet. Andere Breiten in der marcinischen Darstellung sind die Umschreibung des einfachen *εἶπεν* durch das aramaisierende *ἤρξατο λέγειν* und die zusammenfassende Vorwegnahme des Inhalts der folgenden Verse in den von *λέγειν* abhängigen Worten *τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν*, vgl. 1, 14 den entsprechenden Zusatz *τὸ εὐαγγέλιον* (*τῆς βασιλείας*) *τοῦ θεοῦ*.

Es folgt nunmehr bei allen drei Berichterstattern direkte Rede, nur bei Mc, wie oft, noch durch *ὅτι* eingeleitet. „Siehe, wir steigen hinauf gen Jerusalem (Übers.-Varr.: *Ἱεροσόλυμα* Mt Mc, *Ἱερουσαλήμ* Lc), und der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten übergeben werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen.“ So Mt und Mc. In der Aus-

1) Übers.-Varr.: *παρέλαβεν* .... *καί* Mt, *παραλαβών* mit folg. Verbum finitum Mc Lc.

drucksweise finden sich nur die Varianten, dass Mc vor γραμματεῦσιν noch einmal den Artikel setzt, was Mt nicht tut, ferner dass Mc κατακρινοῦσιν mit dem Dat. θανάτῳ, Mt mit εἰς und dem Akk. θάνατον konstruiert, — vorausgesetzt, dass bei diesem Evangelistsn nicht mit B und aeth bloss κατακρινοῦσιν, ohne nähere Angabe des Strafmasses, zu lesen ist. In diesem Falle würde wohl erst Mc dieselbe zu seiner Quelle zugefügt haben.

Bei Lc fehlen, wohl im Hinblick auf die bereits geschehenen Ankündigungen 9, 24. 44, die Hinweise auf die Auslieferung und Verurteilung Jesu. Ganz allgemein heisst es hier: und es wird sich alles durch die Propheten Geschriebene an dem Menschensohne vollenden. Erst im folgenden gehn die Berichte wieder zusammen. „Und sie werden ihn den Heiden ausliefern", schreiben Mt und Mc. Lc drückt sich passivisch aus und formiert diesen Satz zugleich als erste Erläuterung seines soeben ausgesprochenen allgemeinen Gedankens, indem er schreibt: παραδοθήσεται γάρ τοῖς ἔθνεσιν. syr^{sin} scheint bei Mt und Mc statt des Plur. τοῖς ἔθνεσιν den Sing. τῷ ἔθνει gelesen zu haben, eine Lesart, auf die Merx (z. d. St. bei Mt) grosses Gewicht legt. Hiernach wäre Jesus nicht den Heiden, sondern dem Volke, d. h. den Juden preisgegeben worden. Merx verweist auf 27, 20 ff., insbesondere V. 26 und 27, welche Stellen es nach den Lesarten des syr^{sin} bestätigen sollen, dass Pilatus Jesum den Juden zur Peinigung und Kreuzigung übergibt, nicht seinen Kriegsknechten. Nun liegt selbst im syr^{sin} im 27. Kapitel die Sache keineswegs so klar, wie uns Merx plausibel zu machen sucht. Nehmen wir aber an, dass er wirklich die dort vertretene Auffassung von dem Prozess Jesu richtig gezeichnet habe, so würden wir in ihr schwerlich eine (später getrübte) Widerspiegelung des wahren Sachverhalts erblicken können, sondern nur das ja auch sonst, schon in gewissen Teilen des Mt und Lc, nachweisbare Bestreben, die heidnische Obrigkeit möglichst von der Schuld am Tode Christi zu entlasten. Aber die ganze Beweisführung von Merx ruht doch auf äusserst schwachen Füssen, wie wir bei Besprechung von Mc 15, 15 f. und Parall. noch näher sehen werden. So wird es sich auch an unserer Stelle bei dem Eintreten

des Sing. für den Plur. wohl nur um einen Schreibfehler handeln.

Im folgenden wird nun die Behandlung geschildert, die dem Menschensohne seitens der Heiden zu teil werden soll. Die Satzstruktur ist hier bei jedem Evangelisten eine andere. Bei Mt sind die Verba, die die an Jesus zu vollziehenden Gewaltakte bezeichnen, von dem vorangehenden *παραδώσουσιν* in Form eines Finalsatzes (*εἰς* mit artikuliertem Inf.) abhängig, während sie bei den Seitenreferenten parataktisch angegliedert erscheinen, bei Mc in aktiver, bei Lc — wenigstens bei den drei ersten Verben[1]) — in passiver Form. Vielleicht gibt die Mc-Form am getreuesten die Satzgliederung der aramäischen Vorlage wieder. Der engere Anschluss der Verba an das Vorhergehende bei Mt macht hier ein *αὐτόν*, resp. *αὐτῷ* bei *ἐμπαῖξαι* u.s.w. im Unterschiede von der Mc- und Lc-Rezension überflüssig.

Enthielt nun schon U_1, nach Mt zu urteilen, mehrere genaue Details aus der Leidensgeschichte, so scheint U_2 — vgl. Mc und Lc — dieselben noch insofern erweitert zu haben, als zwischen Verspottung und Geisselung noch das Anspeien erwähnt wurde, cf. Mt 27, 30 Mc 15, 19. Wenn Mt von Kreuzigung redet, im Unterschiede von der allgemeineren Ausdrucksweise des Mc und Lc: *καὶ ἀποκτενοῦσιν*, so dürfte diese Spezialisierung erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen. Zusatz des Lc ist das *καὶ ὑβρισθήσεται*, das in D L u. a. wohl nur weggelassen ist, weil es bei den Seitenreferenten fehlt. Auch sonst fehlen im dritten, und vor allem im zweiten Evangelium bei einzelnen Texteszeugen einzelne der hier aufgezählten Verba, aber irgend welche Bedeutung wird man diesen Auslassungen schwerlich beimessen können. Bei der Häufung der Ausdrücke und speziell auch der Homoioteleuta sind sie nicht schwer zu erklären.

Die lange Aufzählung der Leiden erhält ihren wirkungsvollen, mit dem vorangehenden scharf kontrastierenden Abschluss in der Ankündigung der Auferstehung. Übers.-Varr.: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* Mc, *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* Mt Lc, *ἐγερθήσεται* Mt,

1) Hinterher, V. 33, in den Worten *καὶ μαστιγώσαντες* (Übers.-Var. zu *μαστιγώσουσιν . . . καί* bei Mc) *ἀποκτενοῦσιν αὐτόν*, kommt auch hier die aktive Konstruktion zur Geltung.

ἀναστήσεται Mc Lc. Der dritte Evangelist fühlt sich dann noch veranlasst, entsprechend den Bemerkungen von U_2 nach der zweiten Zukunftsweissagung (vgl. Mc 9, 32 Lc 9, 45), in drei Parallelsätzen V. 34 das Nichtverstehn der Jünger diesen Ankündigungen gegenüber zu betonen. In U_2 war wohl hier, wie der Mc-Text zeigt, nichts derartiges mehr angemerkt worden, vielleicht aus der richtigen Empfindung heraus, dass diese so genau spezialisierten Vorhersagungen wirklich nicht missverstanden werden konnten.

Der Wunsch der Zebedaiden.

Mt 20, 20—28. Mc 10, 35—45.

Der dritte Evangelist hat diesen Abschnitt übergangen, wohl, weil er an späterer Stelle 22, 24—27 einen Passus über Herrschen und Dienen bringen wollte.

Bei Mt tritt die Mutter mit ihren Söhnen bittend an Jesus heran und spricht im Namen derselben, bei Mc treten die Söhne selber hinzu,[1]) bitten selber, der Mutter geschieht keine Erwähnung. Man hat angenommen, dass im Mt-Berichte eine Abschwächung des in ursprünglicher Form bei Mc uns Überlieferten vorliege. Man habe sich daran gestossen, dass die beiden hervorragenden Jünger selber einen derartigen egoistischen Wunsch ausgesprochen haben sollten. Freilich würde in diesem Falle die Abschwächung doch nur teilweise gelungen sein. Die Söhne sind zugegen, als die Mutter bittet, und billigen offenbar deren Tun. Jedenfalls fasst Jesus bei Mt die ihm von der Mutter vorgetragene Bitte so auf, dass sie im Namen ihrer Söhne bittet, die eigentlich Bittenden also diese sind. Denn er spricht nachher V. 22: *οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε.* Freilich scheint gerade diese Bemerkung die Bestätigung dafür zu bieten, dass in der ursprünglichen Fassung der Erzählung eben die Jünger die Bittenden waren und nicht ihre Mutter. Nur muss man dann eine grobe Unachtsamkeit des Evangelisten an-

1) Übers.-Varr.: Aor. von *προσέρχεσθαι* Mt, Praes. von *προσπορεύεσθαι* Mc. Bei Mc sind die Söhne nicht nur, wie bei Mt, als Söhne Zebedäi, sondern zugleich mit ihren eigenen Namen, Jakobus und Johannes, bezeichnet.

nehmen, die mir in diesem Falle recht unwahrscheinlich vorkommt, da ja der Verf. gerade darauf bedacht gewesen sein soll, die Zebedaiden zu entlasten und sie nicht als die direkt Bittenden erscheinen zu lassen. Ausserdem wird man doch sagen müssen: wenn Mt an dieser Bitte der beiden Männer Anstoss nahm, so war es für ihn wohl natürlich, dass er sie abzuschwächen suchte, die Einführung einer neuen Person aber ist damit noch nicht erklärt.

Ich stelle mir auch hier den Vorgang umgekehrt als wie die meisten gegenwärtigen Kritiker vor. Der ursprüngliche Bericht ist uns noch in der Übersetzung bei Mt erhalten. Er enthält eine scheinbare Unklarheit, sofern in ihm zuerst die Mutter und hinterher die Söhne als die Bittenden erscheinen. Dieser Widerspruch veranlasst den zweiten Evangelisten die letzteren von vorneherein als die Redenden einzuführen. Sein späterer Standpunkt zeigt sich dann auch in der weniger bescheidenen Form, in welcher bei ihm die Bitte selber Jesu unterbreitet wird. Bei Mt erscheint dieselbe zuerst nur durch eine bittende, unterwürfige Gebärde vorgetragen, ohne von Worten begleitet zu sein (*προςκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι ἀπ᾽ αὐτοῦ*). Jesus muss sich seinerseits erst nach dem, was die Frau wünscht, erkundigen, bevor sie ihr Anliegen ihm vorträgt. Bei Mc verhalten sich die beiden Jünger viel weniger demutsvoll. „Meister, wir wünschen, du sollst uns erfüllen, worum immer wir dich bitten.“ Sie tragen nicht nur kein Bedenken, ihre spezielle Bitte Jesu kundzutun, sondern wollen ihm gar eine Generalzusage für die Erfüllung ihrer Wünsche entlocken. Um so schärfer erscheint hier die Zurückweisung seitens des Herrn: nicht nur erklärt sich derselbe für nicht zuständig, ihre Bitte zu erfüllen, sondern er stellt ihnen geradezu das Gegenteil von dem in Aussicht, worum sie bitten, — die Leidensgemeinschaft mit ihm. Die beiden Jünger erscheinen also besonders bei Mc in einem wenig günstigen Lichte. Das wird wohl damit zusammenhängen, dass in diesem Evangelium überhaupt die Torheit und Beschränktheit der Zwölfe an zahlreichen Stellen scharf betont wird.

Die bei Mt an die Mutter gerichtete Frage: Was wünschest du? hat ihre Parall. bei Mc in den Worten: *τί θέλετε ποιήσω*

ὑμῖν;[1]) doch haben diese nicht den Zweck, die beiden Jünger erst zum Sprechen zu bringen, sondern sie zu veranlassen, ihren in allgemeinerer Form bereits vorgetragenen Wunsch zu spezialisieren.

Jesus soll nun gestatten, dass einer von ihnen zu seiner Rechten und einer zur Linken in seinem Herrlichkeitsreiche seinen Platz habe, also eine besondere Ehren- und Machtstellung in demselben einnehme. Dem allgemeiner lautenden Ausdruck des Mt εἰπέ entspricht, wie manchmal, auch hier bei Mc ein speziellerer: δός (ἡμῖν), gestatte es (uns). In dem von εἰπέ abhängigen ἵνα-Satze bei Mt ist das Subjekt nicht nur durch εἷς .... καί εἷς repräsentiert, sondern zuvor noch durch οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου, Worte, die bei Mc, wo die Söhne selber die Sprechenden sind, naturgemäss fehlen. Übers.-Varr.: ἐξ εὐωνύμων Mt, ἐξ ἀριστερῶν Mc. Wahrscheinlich ist bei Mt das näherbestimmende σοῦ erst bei ἐξ εὐωνύμων und nicht auch schon bei δεξιῶν (D u. a.) zu lesen, bei Mc hingegen erscheint es vor ἐκ δεξιῶν antezipiert, während es vor ἐξ ἀριστερῶν wohl auf Grund von B D Δ 1 2[pe], den meisten it codd und der armenischen Übersetzung fortzulassen ist, zumal in den Handschriften, die es bringen, seine Stellung schwankt, es bald vor, bald hinter ἐξ ἀριστερῶν vorkommt. Statt des Ausdrucks: in deiner Königsherrschaft hat wohl Mc oder schon U_2[2]) den ungefähr dasselbe bedeutenden: in deiner Herrlichkeit gewählt.

„Ihr wisset nicht, worum ihr bittet. Seid ihr imstande, den Kelch zu trinken, den ich trinken werde?“ erwidert Jesus nach beiden Evangelien, auch bei Mt die beiden Jünger direkt

1) Gewöhnlich wird ja allerdings auf Grund der Autorität von ℵ[c] u. B noch ein με vor ποιήσω gelesen, dann hätten wir eine Vermischung zweier Konstruktionen: τί θέλετέ με ποιῆσαι ὑμῖν; und τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; (Coniunct. deliberativus nach θέλετε). Letztere Konstruktion wird wohl das Urspr. darstellen (so C D Minuskeln und Versionen). In D fehlt allerdings das τί θέλετε, doch ist das offenbar nur ein Versehen. — Die marcinische Erweiterung der Frage erklärt sich vielleicht aus Berücksichtigung der ähnlichen V. 51, parallel Mt V. 32.

2) Da hier die Lc-Parallele fehlt, lässt es sich in der Regel nicht mehr ausmachen, welche Änderungen des Urtextes auf Mc, welche auf U_2 zurückgehn.

als die Bittenden betrachtend. Übers.-Varr.: *μέλλω πίνειν* Mt, *πίνω* Mc, und vielleicht *αἰτεῖσθε* Mc, *αἰτεῖτε* Mt, falls hier die aktive Lesart von D* das Ursprüngliche bietet. Das Trinken des Kelches — ein Symbol des Todesleidens, wie Mt 26, 39 u. Parall. Bei Mc lesen wir noch, seiner Vorliebe für parallelistische Ausdrucksweise entsprechend, ein zweites Bild: oder (seid ihr imstande) mit der Taufe getauft zu werden, mit welcher i c h getauft werde? Auch bei Lc erscheint, wenn auch in anderem Zusammenhange, 12, 50, die Taufe als Bild des Todesleidens. Es wird sich hier also wohl um einen von Jesus selbst ausgesprochenen Gedanken handeln. Über die Bedeutung der Taufe (טְבִילָה) schon in der jüdischen Dogmatik vgl. einen der interessantesten Abschnitte in Merx Mt-Kommentar zum syr^{sin} S. 35 ff. Die Taufe als Bild des Todes begegnet uns auch bei Paulus im Beginn des sechsten Kapitels des Römerbriefes in eigentümlicher Wendung des Gedankens. Dass die Zusammenstellung von *βάπτισμα* und *ποτήριον* an unserer Stelle an die beiden christlichen Sakramente erinnert, wird wohl zufällig sein.

Auf die bejahende Antwort der Jünger hin stellt ihnen Jesus zunächst in Aussicht, dass sie seinen Kelch, oder wie Mc breiter sich ausdrückt, den Kelch, den er trinkt, trinken würden. Bei Mc lesen wir noch, dem Schlusse des vorangehenden Verses entsprechend, die Erweiterung: *καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε.* Aber selbst diese Leidensnachfolge, an die sie gar nicht gedacht haben, bietet ihnen noch keine Gewähr dafür, dass sie dereinst die gewünschten Ehrenstellungen einnehmen werden. *τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων, οὐκ ἔστιν ἐμὸν τοῦτο δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.* So Mt und auch Mc, nur, dass bei diesem statt *καὶ* vor *ἐξ εὐωνύμων*, dem Charakter des regierenden Satzes als eines negativen entsprechend, *ἤ* steht, und *τοῦτο* vor *δοῦναι* sowie *ὑπὸ τοῦ πατρός μου* am Schlusse noch keine Stelle gefunden haben, Worte, die offenbar erst der erste Evangelist zu seiner Quelle erläuternd hinzugefügt hat. Die Worte *ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται* können verschieden gedeutet werden, je nachdem man hinter *ἀλλά* ein *τούτων* oder ein *δοθήσεται* ergänzt, d. h. je nachdem man sie

auf diejenigen bezieht, denen es bestimmt ist, die Ehrenplätze anzuweisen,[1]) oder auf die, welche sie einnehmen sollen. Ersterer Deutung würde auch die Lesart *ἄλλοις* statt *ἀλλ' οἷς* entsprechen, die sich gelegentlich schon in den Handschriften findet. Aber es scheint sich mir doch am ungezwungensten das *ἡτοίμασται* nicht auf die Anweisung zum Sitzen, sondern auf das Sitzen selber zu beziehen. Es handelt sich dann um den Gegensatz nicht zwischen Jesus und etwaigen Engeln, die die Plätze anweisen, sondern um den zwischen seiner freien Entscheidung und unverrückbarer göttlicher Bestimmung.

„Als aber die Zehn davon hörten, waren sie über die beiden Brüder unwillig.“ So Mt, ähnlich Mc.[2]) Das *ἀκούειν* der Jünger ist, wie auch in der Übersetzung angedeutet, nicht als unmittelbare Ohrenzeugenschaft derselben gedacht. Denn nach dem folgenden (Mt V. 25a Mc V. 42a) ruft Jesus die Zehn erst heran, als er sich mit ihnen über den Vorfall auseinandersetzen will. Da er auch sie zur Demut ermahnt, wird ihr Unwille so zu deuten sein, dass sie sich für ihre Person durch das Verlangen der Zebedaiden beeinträchtigt fühlten. Jesus aber weist sie darauf hin, dass es, wie sie ja selber wüssten, bei den Heiden allerdings so Sitte sei, dass die Regierenden ihre Herren seien und die Grossen über sie Gewalt üben, bei ihnen aber, den Jüngern, es nicht so sei, resp. sein solle. Dem einfachen *οἴδατε* bei Mt entspricht bei Mc in den Minuskeln 13 69 108 124 127 das fragende *οὐκ οἴδατε*; das vielleicht die ursprüngliche Lesart darstellt, die später durch Weglassung der Negation der matthäischen Relation angeglichen wurde. Vgl. Mt 21, 13 *γέγραπται*, Mc 11, 17 *οὐ γέγραπται*; Mt 22, 29 *πλανᾶσθε*, Mc 12, 24 *οὐ πλανᾶσθε*; Mit dem blossen *οἱ ἄρχοντες* korrespondiert bei Mc *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν*, eine Ausdrucksweise, die lebhaft an Gal. 2, 9: *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* erinnert, in der sich vielleicht auch, wie in manchen anderen, ein direkter Einfluss paulinischer Terminologie zeigt.

---

1) Man wird dann nur an bestimmte Engel denken können.

2) D a b c ff^2 i q syr^{hier} cop lesen bei Mc vor *δέκα* noch *λοιποί*, was vielleicht ursprünglich ist. Statt des blossen *ἠγανάκτησαν*, wie Mt, hat Mc die aramaisierende Umschreibung *ἤρξαντο ἀγανακτεῖν*, statt des Ausdrucks: die beiden Brüder setzt er die Namen, vgl. V. 35.

Dem matthäischen *οἱ μεγάλοι* entsprechen nach gewöhnlicher Lesart im zweiten Evangelium dieselben Worte mit einem um der Genauigkeit willen zugefügten *αὐτῶν*. Vielleicht hat aber Mc statt *μεγάλοι* den anschaulicheren Ausdruck *βασιλεῖς* gewählt, wenigstens lesen so ℵC* (?) und wohl manche it codd. Durch Lc 22, 25 ist das Wort schwerlich in den Mc-Text gekommen. Denn die hier eigentlich entsprechende Bezeichnung ist *οἱ ἐξουσιάζοντες*.

Wenn nun im folgenden Mt *οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν*, Mc aber nicht das Fut., sondern das Praes. von *εἶναι*, *ἐστίν*, wählt, so haben wir zwei Übers.-Varr. Vielleicht ist im aramäischen Texte die Kopula gar nicht ausgedrückt worden. Dem eigentlichen Sinne gemäss ist wohl nur die matthäische Wiedergabe, die der Fortsetzung der Rede bei Mt sowohl wie Mc entspricht, welche lautet: sondern, wer unter euch gross[1]) sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, der sei euer, oder, wie Mc schreibt, euer aller, Knecht. Übers.-Varr. in der ersten Periode: *γενέσθαι* Mt, *εἶναι* (D und mehrere it codd) Mc, *ἔσται* Mt, *ἔστω* (ℵC X Δ 2pe u. a.) Mc, in der zweiten: *ἐν ὑμῖν* Mt, *ὑμῶν* (von *πρῶτος* abhängig) Mc, *εἶναι* Mt, *γενέσθαι* Mc.

Schliesslich weist Jesus als Vorbild auf sich selber, den Menschensohn, hin, der nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösemittel für viele zu geben, Mt Mc. Differenzen der Übersetzung finden sich nur in der Einführung der Periode: *ὥσπερ* Mt, *καὶ γάρ* Mc. Im übrigen lauten die Sätze gleich, auch in der Formulierung der Heilsbedeutung des Todes Christi. Man hat vielfach angenommen, dass der zweite Evangelist in seiner Ausdrucksweise durch Gedankengänge der paulinischen Sühnetheorie, die nicht direkt auf Christus zurückgingen, beeinflusst worden sei. Nun, auch ich glaube durchaus an einen mehrfachen Einfluss paulinischer Prägung christlicher Begriffe und Gedanken bei Mc, wie ich an Stellen wie 1, 15; 2, 2; 4, 11; 8, 35; 9, 39. 41 u. a. zum Ausdruck gebracht habe, und wie ein solcher vielleicht auch in unserem Abschnitt V. 42 vorliegt. Aber dann

---

1) Der Positiv kann im Aramäischen auch im Sinne des Superlativs: der grösseste gemeint sein.

handelt es sich immer um Sätze oder einzelne Wendungen, die sich nur bei diesem Evangelisten und nicht zugleich bei Lc oder Mt finden. Hier liegt die Sache jedoch anders, da Mt dieselbe Formulierung wie Mc bietet. Wir werden daher hier bei beiden eine getreue Übersetzung der aramäischen Quelle annehmen dürfen, die in der älteren Form U_1 schon genau so gelautet hat, wie in U_2. Wir haben daher methodisch durchaus die Pflicht, den Ausspruch als genuines Wort Christi uns begreiflich zu machen zu suchen.[1]) Hat Jesus auch in der ersten Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit die göttliche Sündenvergebung als an keine andere Voraussetzung als den bussfertigen Sinn geknüpft gedacht, so ändert sich doch seine Ansicht, als er die Erfahrung machen muss, dass das Volk in seiner Majorität sich ablehnend, ja feindlich seiner messianischen Wirksamkeit gegenüber verhält. Da glaubt er, da seine Liebe zum Volke die gleiche geblieben ist die bisher Ungläubigen und Verstockten nur durch das stellvertretende Opfer seines Todes[2]) vor dem göttlichen Zorngericht schützen zu können. Darin, dass er sich das Ärgste von ihnen gefallen lässt, zeigt sich schon, dass er ihnen diese Sünde vergibt. Und auf Grund dieser seiner Vergebung hofft er, dass auch Gott dem Volke vergeben werde.

---

1) Dass der in ihm enthaltene Gedanke in dem Passus Lc 22, 24—27 fehlt, bildet keine Gegeninstanz. Derselbe hat trotz aller Berührungen mit Mt V. 25—28 Mc V. 42—45 doch mancherlei Eigentümliches und steht in ganz anderem Zusammenhang, so dass eine literarische Beziehung zwischen ihm und der U-Rezension schwerlich obwaltet. Beide Formulierungen werden auf die mündliche Tradition zurückgehn, in der leicht etwas zugesetzt, leicht etwas fortgelassen werden konnte. Vor allem aber ist zu beachten, dass bei Lc nicht von dem Beruf Jesu als des Dienenden schlechthin wie bei Mt und Mc die Rede ist, sondern ganz speziell davon, dass er seine Jünger beim letzten Mahle bedient! Bei dieser Gelegenheit war ein Hinweis auf seine Lebenshingabe als *λύτρον* für viele schwerlich am Platze.

2) Als das dem gr. *λύτρον* entsprechende aramäische Wort nimmt Hollmann, die Bedeutung des Todes Christi S. 99—109 auf Grund der syrischen Versionen פרקנא an, ein Wort, das Auslösung, Loskaufung und auch allgemeiner Erlösung, Befreiung, Rettung, Heil bedeute (a. a. O. S. 109). — Im übrigen vgl. meine Schrift über die Abendmahlsgedanken Jesu S. 51—68.

Die Blindenheilung bei Jericho.

Mt 20, 29—34. Mc 10, 46—52. Lc 18, 35—43.

Nach dem gewöhnlichen Texte folgt diese Geschichte nicht nur bei Mc, sondern auch bei Mt unmittelbar auf den soeben besprochenen Abschnitt. Doch ist mir sehr fraglich, ob nicht beim ersten Evangelisten ein an das Vorangehende sich inhaltlich anschliessender Passus dazwischen gestanden hat, den D Φ (cod. Beratinus) syr^{cur} syr$^{p\ mg}$, eine Reihe it codd., einige Vulgatahandschriften u. a. enthalten haben. Vgl. ausser der grossen Tischendorfschen Ausgabe des N. T. (VIII) Nestle, Einführung in das gr. N. T.[2] S. 179 f. u. bes. S. 214—216. Der Abschnitt enthält einen Tadel des Ehrgeizes der Jünger in zum Teil ironisierender Form: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* und schliesst daran Mahnungen zur Demut in der Form von Anweisungen zum richtigen Verhalten bei einem Gastmahl. Der Passus hat seine Parallele in Lc 14, 7—11, bietet jedoch im einzelnen soviel Eigentümliches, dass er unmöglich als Glosse aus Lc gewertet werden kann. Schwierig ist es ja, sich vorzustellen, weshalb er später in den meisten Handschriften gestrichen sein sollte. Vielleicht hing die Weglassung damit zusammen, dass man, wovon schon syr^{cu} Zeugnis ablegt[1]), den ersten Satz nicht verstand, in welchem Jesus es geisselt, dass die Jünger hoch hinaus wollen, in Wirklichkeit aber das Gegenteil erreichen.[2])

Die Geschichte der Blindenheilung beginnt nun Mt mit den Worten: *καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἱερειχὼ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλος πολύς.* Sofern hier der älteste Text wiedergegeben ist, haben die Seitenreferenten jeder in seiner Weise geändert. Es fiel auf, dass vom Fortgange aus Jericho die Rede war, ohne dass vorher irgend etwas davon zu lesen stand, dass Jesus auf seiner Wanderung bereits diese Stadt erreicht hatte. Daher berichtet Mc etwas umständlicher, aber korrekter: und er kam (oder nach anderer Lesart: sie kamen) nach Jericho, und als er von Jericho auszog usw. Radikaler ist die luka-

1) Er fügt vor *ἐκ μείζονος* ein *μή* zu.

2) Ironisierend stellt er neben dem *ζητεῖν ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι* auch das aus ihm unmittelbar folgende *ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* als Ziel ihres Strebens dar.

nische Änderung: es ereignete sich aber, als er sich Jericho näherte usw. Hier hat also Jesus noch gar nicht den Boden der Stadt betreten. — Den matthäischen Worten: es folgte ihm viel Volk entspricht im dritten Evangelium direkt nichts. Erst im folgenden Verse 36 ist von dieser Begleitung des *ὄχλος* die Rede, sofern es von dem Blinden hier heisst: er hörte, dass das Volk des Wegs zog.[1]) Mc hat den entsprechenden Gedanken auch nur nebenher zum Ausdruck gebracht, sofern er an die Worte *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερειχώ* die weiteren anschliesst: *καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ.*

„Und siehe, als zwei am Wege sitzende Blinde hörten, dass Jesus vorüberziehe, schrieen sie, indem sie sprachen: „Erbarme dich unser, Sohn Davids", Mt. Bei Mc und Lc lesen wir nur von einem Bettler, gleich wie von einem gerasenischen Besessenen anstelle der Mt-Rezension Mt 8, 28 ff. u. Parall. Ich habe bei Besprechung jener Geschichte ausführlich nachzuweisen gesucht (S. 202 ff.), wie diese Differenz der Berichterstattung sich erklären lasse. Auch hier werden wir bei Mt noch die ältere Form der Darstellung vorfinden, in der von U_2 vertretenen Tradition sind bereits die beiden Figuren der Blinden, die nicht durch Individualisierung von einander unterschieden waren, in eine verschmolzen.

Das matthäische *καὶ ἰδού* im Beginne des Verses 30 hat auch hier keine Parall. bei den Seitenreferenten. Dass es Bettler sind, die da am Wege sitzen, davon weiss die bei Mt vertretene Überlieferung von U_1 noch nichts. Diese Auffassung stammt wohl erst von U_2, vgl. *προσαίτης* Mc, *ἐπαιτῶν* Lc (Übers.-Varr.). Im übrigen ist der eine Blinde bei Lc nur als *τυφλός τις* bezeichnet, wie ja auch Mt noch keine Namen nennt, Mc hingegen schreibt: *ὁ υἱὸς Τιμαίου, Βαρτιμαῖος.* Es ist das eine augenscheinlich doppelte Benennung, denn das Wort *Βαρτιμαῖος* bezeichnet, sofern in ihm das aramäische בַּר = Sohn steckt, wohl dasselbe wie die drei ersteren. Würde Mc schreiben *Βαρτιμαῖος, ὅ ἐστιν υἱὸς Τιμαίου,* so wäre alles in Ordnung. Es würde seiner sonstigen Gewohnheit, mit der er aramäische

1) Bei *διαπορευομένου* ist *διὰ τῆς ὁδοῦ* aus dem vorangehenden *παρὰ τὴν ὁδόν* zu ergänzen. Wir haben hier instrumentale Darstellungsform statt der uns geläufigen lokalen (auf dem Wege).

Worte seinen Lesern verdolmetscht, entsprechen, cf. 3, 17; 7, 11. 34. Oder auch, wenn das *ὅ ἐστιν* fehlte, und nur *Βαρτιμαῖος* voranstände vor *ὁ υἱὸς Τιμαίου*, würden wir den Ausdruck leicht verstehn, und man könnte als Parall. dazu auf *ἀββᾶ ὁ πατήρ* 14, 36 verweisen. Nun scheinen allerdings syr[sch] und syr[sin] *Τιμαῖος ὁ υἱὸς Τιμαίου* gelesen zu haben, aber ich fürchte, wir haben hier nur eine Korrektur, die die auffällige Dublette des Ausdrucks vermeiden will. Wir werden dieselbe einfach anerkennen müssen, wie so manche Dubletten bei Mc, und sie uns am besten daraus erklären, dass der Verfasser sein Evangelium diktiert hat. Beim Diktieren ersetzen wir oft einen Ausdruck durch einen andern, der uns passender erscheint, und der Schreiber hat Mühe, dann im Moment bei sich festzustellen, ob der erstere Ausdruck noch gelten soll — der zweite wird dann etwa als Apposition oder sonstwie parallelistisch aufgefasst — oder nicht. So wird Mc hier zuerst *ὁ υἱὸς Τιμαίου* diktiert haben, mit Rücksicht auf seine des Aramäischen nicht mächtigen Leser. Dann ist ihm aber dieser drei Worte umfassende Ausdruck offenbar als etwas gespreizt vorgekommen, und er hat ihn durch ein einziges Wort, *Βαρτιμαῖος*, ersetzen wollen, bei dem es ja im Grunde gleichgiltig war, was es bedeutete.[1])

Während es nun bei Mc und Mt von dem, resp. den Blinden nur heisst: sie hören, dass Jesus es ist, der vorbeigeht, malt Lc diesen Vorgang noch anschaulicher aus. Was sie zunächst vernehmen, ist der Lärm, den eine grössere ihres Weges dahinziehende Volksmenge verursacht. Der Blinde erkundigt sich, was dieser Massenzug zu bedeuten habe, und man teilt ihnen mit: Jesus von Nazaret[2]) ziehet vorüber.[3])

---

1) Wenn einige it codd. u. vg timeae für *Τιμαίου* und bartimeas oder eine ähnliche Form für *Βαρτιμαῖος* lesen, so handelt es sich dabei wohl nur um eine Verstümmelung, die am schlimmsten Dgr betroffen zu haben scheint, in der Lesart *Παριτειμίας*.

2) Mt schreibt, wohl in Übereinstimmung mit U_1, einfach *ὁ Ἰησοῦς*. U_2 — cf. Mc u. Lc — scheint die Bezeichnung des Heimatsortes hinzugefügt zu haben. Ob bei Lc wie gewöhnlich *ὁ Ναζωραῖος* oder mit Dgr 1. 131 209 a vg Or *ὁ Ναζαρηνός*, wie bei Mc zu lesen ist, lasse ich dahingestellt.

3) *παρέρχεται*, Mt: *παράγει* (Übers.-Var.). Mc, bei dem im Verse vorher von dem Kommen sowohl wie Gehn Jesu die Rede gewesen ist, schreibt einfach *ἐστίν*.

Die beiden Blinden rufen nun nach Mt laut, indem sie sagen: „Erbarme dich unser, Sohn Davids". Ähnlich die beiden Seitenreferenten, nur, dass hier, dem Vorangehenden entsprechend, allein von einem Blinden die Rede und, wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2, zu der Anrede: Davids Sohn noch der Personname Jesus hinzugefügt worden ist. Übers.-Varr.: *κράζειν* Mt Mc,[1] *βοᾶν* Lc, *υἱέ* Mt Lc, *υἱός* Mc, wie wohl mit D K 69 409 Or zu lesen sein wird, wie auch diejenigen Handschriften indirekt bestätigen, in welchen vor *υἱός* der Art. steht, wie A M^{txt} X *Γ Π* u. a. Die Formen *υἱέ* wie *ὁ υἱός* (im vokativischen Sinne) sind ja nichts Ungewöhnliches, wohl aber das blosse *υἱός* ohne Artikel.[2] Es findet sich auch im Mt-Texte (B X *Γ Δ* Or u. a.), wohinein es wohl aus dem des Mc gekommen sein dürfte.

Die mit Jesus ziehende Schar gebietet drohend den, resp. dem Blinden zu schweigen. Dem Subjekt *ὁ ὄχλος* bei Mt entspricht im zweiten Evangelium *πολλοί*, im dritten der gewähltere Ausdruck *οἱ προάγοντες*. Mt braucht den Aor. von *ἐπιτιμᾶν*, die beiden Seitenreferenten das Imperf.; gewöhnlich wird das Verbum bei allen drei Berichterstattern mit dem Dativ konstruiert gelesen, nur B und einige Minuskeln haben bei Mc *ἐπί* mit dem Acc. Mt und Mc lesen *σιωπᾶν* Lc, *σιγᾶν*. Dieses Schweigegebot dürfte bereits in U_1 den Sinn gehabt haben, dass Jesu Messianität als ein Geheimnis seiner Anhänger betrachtet wird, von dem die grosse Menge nichts erfahren soll. S. näheres zu Mc 11, 11 und Parall.

Die Drohung seitens der Leute hat aber nur ein desto lauteres Schreien zur Folge. Übers.-Varr.: *μεῖζον* Mt, *μᾶλλον* Mc Lc. Vor *μᾶλλον* hat entweder erst Mc *πολλῷ* verstärkend hinzugesetzt, oder schon U_2, falls das Wort nämlich auch — entgegen dem Texte von D c syr^{cur} syr^{sch} — bei Lc gelesen wird. Dem aoristischen *ἔκραξαν* des Mt entspricht bei Mc imperfektische Ausdrucksweise, während bei Lc die handschriftliche Überlieferung eine schwankende ist. Mt fügt, der Diktion im Verse vorher entsprechend, zu *ἔκραξαν* noch *λέγοντες* hinzu. Der

---

1) Mc hat auch hier wieder die semitisierende Umschreibung des einfachen Verbums durch *ἤρξατο*.

2) Vgl. Blass, § 33, 4 Anm 1.

Gegensatz gegen das Vorangehende ist bei Lc durch das *αὐτὸς δέ* noch etwas schärfer zum Ausdruck gebracht, als durch das *οἱ δέ* resp. *ὁ δέ* der Parallelen.

„Sohn Davids, habe Mitleid mit mir," ruft der Blinde nach Mc und Lc. Bei Mc lesen auch hier wieder einige Textes-zeugen, wie D 28 124 Or, *υἱός* statt des gewöhnlichen *υἱέ*. Mt hat hier seinerseits eine doppelte Anrede, ausser *υἱὲ Δαυίδ* noch am Anfange des Satzes *κύριε*. Hinter *ἐλέησον* liest er natürlich *ἡμᾶς*, nicht *με*. Dann berichtet er einfach weiter, dass Jesus stehn blieb, sie herbeirief und nach ihrem Begehr fragte. Dem *στάς* vor *ὁ Ἰησοῦς*, das auch Mc bringt, entspricht bei Lc als Übers.-Var. *σταθείς*. Das Herbeirufen drückt letzterer etwas freier und breiter durch die Worte aus: *ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν*. Noch anschaulicher, allerdings mit dreimaliger Verwendung des Verbum *φωνεῖν*, erzählt Mc: Jesus (blieb stehn und) sprach: „Rufet ihn". Und sie riefen den Blinden, indem sie zu ihm sprachen: „Sei mutig, auf, er ruft dich."

Auf das Herankommen der Blinden war in U_1 — cf. Mt — wohl noch gar nicht hingewiesen. Es genügte hier die Bemerkung, dass Jesus sie rief. Aber in U_2 wird vielleicht eine diesbezügliche Notiz gestanden haben, auf welche die Worte *ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ* bei Lc V. 40^b zurückgehn. Dieser Vorgang ist im zweiten Evangelium mit einer ja auch sonst erfolgenden besonderen Berücksichtigung der Gemütsstimmung der handelnden Person näher ausgemalt worden. Der Blinde wirft seinen Mantel fort, durch den er eventuell im Vorwärtseilen behindert würde, springt empor und kommt zu Jesus. Dieses Ungestüm erinnert an die Schilderung 5, 6, nach welcher der Besessene, schon als er Jesus von ferne erblickt, zu ihm zu laufen beginnt, erinnert an 10, 17, wo der Reiche zu Jesus läuft und ihn kniefällig bittet.

„Was wollt ihr (willst du), dass ich euch (dir) tun soll?" spricht Jesus. Die Frage erinnert an das *τί θέλεις* Mt V. 21, *τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν* Mc V. 36. Vielleicht ist wegen dieses ähnlichen Stichworts die Geschichte von dem Wunsche der Zebedaiden schon in U_1 mit der unsrigen zusammengestellt worden.

Die Blinden geben nun bei Mt der Bitte Ausdruck, dass ihnen die Augen geöffnet werden möchten, *ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.* Diesem Satze entsprechen bei Mc und Lc die Worte *ἵνα ἀναβλέψω. ἀναβλέπειν* kann aufsehen, aber auch wieder sehen bedeuten. Ist letzteres hier der Fall, so ist der betr. Blinde früher im Besitze seines Augenlichtes gewesen. Bei Mt ist dieser Gedanke jedenfalls nicht zum Ausdruck gekommen, und so ist es mir auch das wahrscheinlichste, dass bei den beiden anderen der Bettler einfach darum bittet, sehend zu werden. Die matthäische Ausdrucksweise und die der Parallelen wird wohl auf ein und dasselbe aramäische Wort zurückgehn, das dann Mt in freierer, breiterer Weise wiedergegeben hat. Die Bitte ist bei allen drei Synoptikern durch die Anrede Herr (Mt Lc *κύριε,* Mc nach gewöhnlicher Lesart[1]) *ῥαββουνεί*) eingeleitet (Übers.-Varr.).

Bei Mt ist nun die Heilung der Blinden dadurch vermittelt, dass Jesus voll Erbarmen, wie es heisst, ihre Augen anrührt. In den Parallelen weist er nur auf den Glauben des Blinden hin, als die Ursache seiner Rettung, und sogleich erhält er sein Augenlicht.

Das *σπλαγχνισθείς* im ersten Evangelium bildet offenbar einen Zusatz erst des Mt. Andernfalls bliebe unerklärt, weshalb ein entsprechender Ausdruck in U_2, Mc und Lc fehlte. Der Umstand, dass hier auch Mt — sonst gewöhnlich nur Mc — auf eine Gefühlsregung Jesu hinweist, bestätigt es, dass er

---

1) Dieselbe ist aber vielleicht Korrektur anstelle des *κύριε ῥαββεί* in D a b ff² i. Dass in diesen Handschriften *ῥαββεί* statt des seltenen *ῥαββουνεί* gesetzt worden wäre, hätte ja nichts weiter Auffälliges, wohl aber, dass daneben noch *κύριε* aus den Parallelen eingekommen sein sollte. Die Zusammenstellung *κύριε ῥαββεί* erinnert nämlich in auffällender Weise an die Worte *ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος* V. 46. Beide Male eine Dublette, beide Male zuerst die reingriechische und dann eine aramaisierende Bezeichnung. Diese doppelte Ausdrucksweise lässt sich ebenso erklären, wie die vorhergehende, als Diktat-Dublette. In den Handschriften hat man nun entweder das *ῥαββεί* gestrichen, so 409, oder das *κύριε.* Man las dann aber gewöhnlich nicht *ῥαββεί* (so nur g¹ k q syr^sch 38), sondern *ῥαββουνεί* (vgl. Joh. 20, 16) und wollte durch die Wahl dieser erweiterten Form wohl die besondere Verehrung zum Ausdruck bringen, die in der doppelten Anrede *κύριε ῥαββεί* in nicht geschickter Weise angedeutet schien.

entsprechende Wendungen, die an anderen Stellen der zweite Evangelist braucht, in seiner Quelle nicht gelesen hat. Der Satz aber, dass Jesus die blinden Augen angerührt hat, wird wohl in U_1 bereits seine Stelle gehabt haben, von U_2 jedoch durch Hervorhebung des die Heilung aussprechenden Wortes Jesu ersetzt sein, wie wir ja auch sonst noch einige Spuren davon haben, dass U_2 die geistige Kausalität, die ein Wunder hervorbringt, zu betonen liebt. S. zu 1, 27; 5, 30; 6, 2.

Vor den Worten: dein Glaube hat dir geholfen lesen wir bei Mc noch ὕπαγε — in 579 sogar noch πορεύου hinter σέσωκέν σε[1]) — bei Lc ἀνάβλεψον. Das „sogleich", das auf die Erlangung des Augenlichtes hinweist, geben Mt durch εὐθέως, Mc durch εὐθύς, Lc mit παραχρῆμα wieder (Übers.-Varr.). Zusätze zur Quelle hinter ἠκολούθει αὐτῷ sind das bei Mc auch sonst beliebte ἐν τῇ ὁδῷ[2]), sowie bei Lc die Worte δοξάζων τὸν θεόν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ.[3])

Der Einzug Jesu in Jerusalem.

Mt 21, 1—11. Mc 10, 1—11. Lc 19, 28—38.

Im Anschluss an die soeben besprochene Blindenheilung, die sich der dritte Evangelist noch vor dem Einzuge Jesu in Jericho vollzogen denkt, erzählt derselbe zunächst die bei dem Betreten der Stadt sich abspielende Geschichte von dem Zöllner Zacchäus (19, 1—10) sowie das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (V. 11—27). V. 28 bildet dann den Übergang zum folgenden: und nachdem er dies gesprochen, schritt er voran —

1) Vgl. Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft IV S. 257 in dem Nestleschen Aufsatze: Neue Lesarten zu den Evangelien.

2) Vgl. 8, 27; 9, 33 f.; 10, 32.

3) Eine andere Blindenheilung berichtet der erste Evangelist bereits 9, 27—31 ohne Mc-Parallele. Es handelt sich in derselben wohl um ein erst von Mt zu U_1 zugesetztes Stück. Der spätere, an U_2 und Mc erinnernde Typus der Darstellung zeigt sich hier darin, dass die Heilung im geschlossenen Raume (vgl. V. 28) vor sich geht, den Geheilten verboten wird über das Wunder zu sprechen, diese aber es eifrig überall erzählen. Speziell an Mc 1,43 erinnert das ἐμβριμᾶσθαι Jesu bei der Vollziehung des Wunders.

vgl. denselben Gedanken in Mc 10, 32 — aufsteigend gen Jerusalem.

Es wird nun bei allen drei Synoptikern auf einen Zeitpunkt verwiesen, da Jesus bis zu dem Ölberg gekommen ist, resp. sich ihm genähert hat. Mt: und als sie sich Jerusalem näherten und nach Bethphage an den Ölberg kamen, da entsandte Jesus usw. Der dritte Evangelist drückt sich insofern kürzer aus, als er hier die Hauptstadt gar nicht mehr erwähnt, nachdem er unmittelbar vorher von dem Aufstieg Jesu nach Jerusalem gesprochen hat. Doch neben Bethphage ist noch Bethanien genannt: und es ereignete sich, als er sich Bethphage und Bethanien an dem sogenannten Ölberge näherte, da entsandte er usw. Mc drückt sich im grossen und ganzen wie Mt aus, doch ist hier jedenfalls, wie bei Lc, Bethanien erwähnt. Wir werden annehmen können, dass es in U_2 neben Bethphage als das bekanntere mit genannt worden war. Ob daneben freilich, wie bei Lc noch Bethphage mit Erwähnung gefunden hatte, ist höchst fraglich. In D k u. a. it codd vg Or fehlt es. Es wird daher wohl erst aus den Parallelen in den Text gekommen sein.[1]) Mc hat es dann wohl in U_2 gelesen, aber als neben dem bekannteren Bethphage überflüssig gestrichen. Im übrigen haben wir hier die Übers.-Varr. *ὅτε* Mt Mc, *ὡς* Lc, *ἐγγίζουσιν* Mc, während sich die Seitenreferenten im Aor. ausdrücken, — Mt *εἰς*, Mc Lc *πρός*, vor *τὸ ὄρος*. Während dann Mc und Mt *τῶν ἐλαιῶν* lesen, also genau genommen, von dem Berge der Ölbäume reden, schreibt Lc hinter *πρὸς τὸ ὄρος* nach gewöhnlicher Akzentuierung *τὸ καλούμενον ἐλαιών*, der da heisst Olivenhain. Freilich hat diese Fassung das Missliche an sich, wenn auch hier nicht gerade Unmögliche — vgl. Deissmann, Neue Bibelstudien S. 36 ff. —, dass dann der Nom. *ἐλαιών* in laxer Weise statt des erwarteten Acc. *ἐλαιῶνα* gebraucht wäre, weshalb ich doch lieber *ἐλαιῶν* akzentuieren möchte. Der Lc-Text besagt dann dasselbe, wie der der Seitenreferenten. Der Evangelist hat nur für seine mit der Örtlichkeit nicht vertrauten Leser die Worte *τὸ καλούμενον* hinter *τὸ ὄρος* zugesetzt. — Cod. D liest übrigens *πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν καλούμενον*.

---

1) In syr^sin ist es mit dem folg. Bethanien noch nicht durch *καί* verbunden.

Es heisst nun, dass Jesus zwei Jünger (Mt), resp. zwei seiner Jünger (Mc Lc) entsendet und ihnen den Auftrag erteilt, in das Dorf zu gehn, das vor ihnen liegt. Übers.-Varr.: ἀπέστειλεν Mt Lc, (bei ersterem durch das dem ὅτε des Vordersatzes entsprechende τότε eingeleitet), ἀποστέλλει Mc, λέγων Mt, εἰπών Lc, καὶ λέγει, resp. καὶ εἶπεν (D^gr) Mc, πορεύεσθε resp. (C X Γ Δ Π u. a.) πορεύθητε Mt, ὑπάγετε Mc Lc, εἰς τὴν κώμην τὴν ἀπέναντι[1]) ὑμῶν Mt, εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν Mc, εἰς τὴν κατέναντι κώμην Lc.

„Und sogleich werdet ihr eine Eselin angebunden finden und ein Füllen mit ihr", Mt. Mc und Lc haben vor εὑρήσετε — wohl auf Grund einer Erweiterung von U_1 durch U_2 — noch εἰςπορευόμενοι.[2]) Lc benutzt dies Part. zu relativischer Anknüpfung an das vorhergehende κώμην durch ἐν ᾗ, während die Seitenreferenten καὶ εὐθύς resp. εὐθέως schreiben. Mc und Lc wissen nun aber nur von einem Eselsfüllen, Mt zugleich von der Eselsmutter. Letzterer Zusatz wird erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen, der durch das ihm hier vorschwebende und sogleich V. 4 f. nur von ihm angeführte Reflexionszitat aus Sach. 9, 9 auf diese Verdoppelung gekommen sein dürfte. In U_1 und U_2 war wohl nur von einem Eselsfüllen die Rede, in U_2 (vgl. Mc und Lc) mit dem Jesum verherrlichenden Zusatze, dass auf ihm noch kein Mensch je gesessen hatte, so dass es also zu heiligem Zwecke gebraucht werden konnte, vgl. Num 19, 2 Deut 21, 3 II Sam. 6, 3 (Holtzmann). Übers.-Varr.: οὐδεὶς οὔπω Mc (beachte die bei ihm beliebte Häufung der Negationen), οὐδεὶς πώποτε Lc, ἐκάθισεν Lc, κεκάθικεν Mc, wie ja auch sonst im hellenistischen Griechisch Aor. und Perf. mit einander gleichwertig gebraucht werden, vgl. Thumb a. a. O. S. 153.

Λύσαντες ἄγετέ μοι, gebietet Jesus des weiteren bei Mt. Der Imperat. wird wohl mit B D 56 58 in präsentischer Form zu lesen, die Lesart ἀγάγετε auf irrtümliche Verdoppelung der beiden ersten Buchstaben oder Einfluss des vorangehenden Part. Aor. oder des Lc-Textes zurückzuführen sein, der diese Form

---

1) So ist wohl statt κατέναντι mit Δ u. a. Unzialen, Or u. Eus. zu lesen.

2) Ob Mc noch εἰς αὐτὴν hinzugesetzt hat, bleibt zweifelhaft, da die Worte in D a b c ff² i g syr^sin fehlen.

bietet, während wir bei Mc die Übers.-Var. φέρετε finden. Das μοί hinter dem Imperat. bei Mt hat keine Parall., geht daher wohl erst auf den Evangelisten selber zurück. Dem λύσαντες, das auch Lc, mit vorangesetztem καί, bietet, entspricht bei Mc die Variante λύσατε καί. Ein Objekt bei λῦσαι finden wir bei Mt nicht, Mc und vielleicht auch Lc lesen αὐτόν. Es fehlt bei Lc in D L u. a.

„Und wenn euch jemand etwas sagt, so sollt ihr sagen, der Herr bedarf ihrer." So Mt, ähnlich die Parallelen. Statt des αὐτῶν steht hier natürlich αὐτοῦ vor χρείαν ἔχει. Dem ἐρεῖτε, ὅτι Mt Lc, welch letzterer noch vor das Verbum das οὕτως des Nachsatzes setzt, entspricht bei Mc die Übers.-Var. εἴπατε. Der kahle matthäische Satz: wenn jemand euch etwas sagt, dürfte getreu aus U_1 wiedergegeben sein. U_2 hat hier wohl, wie es Mc überliefert, etwas anschaulicher erzählt: wenn jemand euch sagt: „Warum tut ihr das?" Noch mehr spezialisiert Lc: wenn jemand euch f r a g t: „Warum[1]) b i n d e t ihr (es) ab?"

Wenn nun Mt fortfährt: sogleich aber wird er sie schicken, Mc: und sogleich schickt er sie wieder hierher, — so haben wir hier offenbar die Übers.-Varr. ἀποστελεῖ Mt, ἀποστέλλει Mc, und bei letzterem die Zusätze πάλιν ὧδε. Es fragt sich aber, ob diese Erweiterungen im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Satzes gemacht sind. Die Worte bei Mt sind augenscheinlich anders gemeint als bei Mc. Bei Mt handelt es sich darum, dass der betreffende, der sich darüber wundert, dass die Jünger die beiden Tiere abbinden, doch durch ihre Versicherung, dass der Herr derselben bedarf, beruhigt, die Tiere ziehen lässt (ἀποστελεῖ). Bei Mc gehören die Worte noch zu dem, was die Jünger bestellen sollen: der Herr bedarf des Tieres und wird es sogleich wieder zurücksenden (sobald er es nicht mehr braucht). Offenbar las die Quelle hier so, wie Mt las; die Worte: w i e d e r h i e r h e r sind Zusatz des Mc resp. des Verf. von U_2, der U_1 falsch verstand und s e i n e Auffassung durch die Erweiterung zum Ausdruck bringen wollte, während umgekehrt der Mt-Text aus dem Mc-Text n i c h t ver-

1) διὰ τί, Übers.-Var. zu dem τί in dem parallelen Satz bei Mc.

ständlich wird. Schade, dass hier Lc keine Parall. bringt. Er hat wohl die Worte in seiner Quelle gelesen, ihnen aber offenbar wenig Bedeutung beigemessen und sie deshalb ausgelassen.

Im folgenden kommt es vor allem auf die Frage an, ob wir in demjenigen Texte, der bei Lc V. 32—34 gewöhnlich gelesen wird, tatsächlich den ursprünglichen erblicken dürfen, oder ob derselbe nicht doch ein erst später mehrfach erweiterter ist. Ich glaube, wir haben hier ein interessantes Beispiel eines allmählichen Anwachsen des Textes vor uns, dessen einzelne Phasen wir noch ziemlich gut verfolgen können. Die kürzeste und wohl auch ursprüngliche Form stellt cod. D dar: *καὶ ἀπελθόντες ἀπεκρίθησαν, ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει.* Einen reicheren, wenn auch noch nicht den gewöhnlichen Text bieten e, syr^cur^ syr^sin^. Und zwar scheint am frühesten hinter *ἀπελθόντες* ein *εὗρον οὕτως* eingeschoben zu sein. Denn schon die drei eben genannten Zeugen enthalten diese Worte. Zu weiteren Änderungen gab das *ἀπεκρίθησαν* in dem Texte Anlass. Und zwar wurde entweder ein *ἐρωτώντων δὲ αὐτῶν* eingeschoben — so nur syr^cur^ — oder für das Verbum einfach *εἶπαν* resp. *εἶπαν πρὸς αὐτούς* gesetzt (so syr^sin^ e und die Zeugen des gewöhnlichen Textes). Ein neuer Zug kam hinzu durch die eingefügte Bemerkung, dass die Worte „der Herr bedarf seiner" bei Losbinden des Füllens gesprochen wurden (gleichfalls syr^sin^, e und die Zeugen des gewöhnlichen Textes). Zugleich finden wir in syr^sin^ bei *εὗρον* noch *οἱ ἀπεσταλμένοι* und zu *οὕτως* noch *καθὼς εἶπεν αὐτοῖς* hinzugefügt, ein Text, der dann geblieben ist; nur das vor *καθώς* überflüssige *οὕτως* wurde weggelassen. Später wurde dann, den Worten Jesu V. 31 entsprechend, hinter *λυόντων δὲ αὐτῶν τὸν πῶλον* hinzugesetzt: *εἶπαν οἱ κύριοι αὐτοῦ πρὸς αὐτούς· τί λύετε τὸν πῶλον.*[1])

Im Mt-Texte ist nun anstelle des soeben besprochenen Abschnittes zu lesen: *πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐποίησαν καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ κτλ.*[2]) Wir haben wohl

---

1) Andere Erweiterungen, die ein Objekt bei *εὗρον* betreffen, wie *ἑστῶτα, τὸν πῶλον ἑστῶτα, τὸν πῶλον*, sind nur von einzelnen察Texteszeugen vertreten.

2) Statt *ἐποίησαν καί* (D sah it vg u. a.) wird gewöhnlich *ποιήσαντες* gelesen, doch unterliegt diese Lesart dem Verdachte, eine spätere Korrek-

auch hier eine getreue Wiedergabe der Quelle U_1, abgesehen höchstens von den Worten *οἱ μαθηταί*, die einen Zusatz des ersten Evangelisten darstellen dürften. U_2 stimmte im wesentlichen hier wohl mit U_1 überein. Dem *πορευθέντες* des Mt entspricht als Übers.-Var. bei Mc *ἀπῆλθον καί*, bei Lc *ἀπελθόντες*. Statt: sie taten, was Jesus ihnen geboten hatte, schrieb U_2 vielleicht: sie sagten: was Jesus usw. Vgl. das *ἀπεκρίθησαν κτλ.* im D-Text bei Lc V. 34 und bei Mc V. 6 *οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς, καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς*. Lc führt die Bemerkung der Jünger wörtlich an: Der Herr bedarf seiner. Bei Mc fehlt diese direkte veranschaulichende Rede, doch hat er in anderer Weise hier mannigfach geändert und erweitert. V. 4—6: (Und) sie (gingen fort und) fanden das Füllen an die Türe gebunden, draussen an der Strasse, und banden es ab. Und einige von den dort Stehenden sagten zu ihnen: Was macht ihr da, indem ihr das Füllen abbindet? Dann fährt der Evangelist mit den bereits besprochenen Worten fort: *οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς, καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς*, und fügt noch hinzu: *καὶ ἀφῆκαν αὐτούς*.

Selbst wenn man den längeren, gewöhnlich gelesenen Paralleltext bei Lc V. 32—34 für den ursprünglichen hält, so enthält dieser Mc-Abschnitt doch noch manches Eigentümliche, so die nähere Angabe über den Ort, an welchem das Füllen gefunden wird. Auch hier haben wir wieder ein Beispiel für die plerophorische Ausdrucksweise des zweiten Evangelisten: „an die Tür gebunden, draussen an der Strasse". *ἔξω* und *ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου* sind synonyme Ausdrücke. Nach Nestle, Philologia sacra S. 16 f. wäre *ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου* Übersetzung von בֵּית פַּגְּנָא, was Mt falsch verstanden und als Ortsnamen Bethphage gedeutet habe, wie er V. 1 im Unterschiede von dem bei Mc überlieferten Bethanien schreibt. Über die schweren sprachlichen Bedenken gegen diese Deutung s. Dalman, a. a. O. I S. 54. Doch selbst von ihnen abgesehen, wird man sagen müssen: die aramäische Quelle des Mt hat schwerlich hier eine so breite Darstellung, wie sie Mc bietet, gelesen, sonst wäre die Auslassung beider Ortsbezeichnungen höchst auffällig.

tur zu sein, die das Eintönige der Darstellung — es folgen noch zwei Sätze mit *καί* — vermeiden wollte. *συνέταξεν* lese ich mit B C D 33 48ev statt *προσέταξεν*.

Im folgenden gehn die drei Berichte wieder zusammen. Die Jünger bringen das Füllen (nach Mt den Esel und das Füllen), legen ihre Kleider darauf, und Jesus nimmt auf dem Tiere, resp. den Tieren Platz. Übers.-Varr.: Mt u. Lc wählen den Aor. von ἄγειν, Mc das Praes. von φέρειν, Mt ἐπέθηκαν mit ἐπί c. Gen. und folgendem καί, Mc ἐπιβάλλουσιν mit Dat. und καί, Lc ἐπιρίψαντες mit ἐπί c. Acc! ἐπιβάλλειν und ἐπιρίπτειν scheinen allerdings ein hastigeres Hinauflegen als das matthäische ἐπιτιθέναι zu bedeuten, doch sind jene beiden Verba hier offenbar in abgeschwächter Bedeutung gebraucht. Dem ἐκάθισεν mit ἐπί c. Acc. entspricht bei Mt ἐπεκάθισεν mit ἐπάνω und dem Gen, falls man nicht statt ἐπεκάθισεν mit D ἐκάθητο zu lesen hat. Nach Lc setzen die Jünger Jesum auf das Tier (ἐπεβίβασαν). Hinter τὰ ἱμάτια lesen wir bei Mc und Lc noch αὐτῶν, in D^{gr} und 256 allerdings bei Mc αὐτοῦ, so dass also die Kleider Jesu auf das Tier gelegt worden seien, doch handelt es sich hier wohl nur um einen Schreibfehler. U_1 und U_2 scheinen sich an unserer Stelle nur darin unterschieden zu haben, dass bei letzterem das Ziel, wohin die Jünger das Tier bringen, Jesus, noch der Deutlichkeit halber angegeben ist, vgl. Mc und Lc.

Es folgt die Schilderung der Ovationen, die dem in Jerusalem einziehenden Messias von den ihn begleitenden, zuletzt Mt 20, 29 und Parall. erwähnten Massen dargebracht werden. Der Huf des Tieres, auf dem er reitet, soll nicht direkt den steinigen Boden berühren. So bereitet man ihm eine Unterlage aus Kleidern und Zweigen. Bei Lc ist allerdings nur von dem Ausbreiten der Kleider die Rede. Auch hier, wie so oft, hat der dritte Evangelist kleine Züge im Bericht seiner Quelle ausgelassen. Dem ὑπεστρώννυον bei ihm entspricht in den Parallelen als Übers.-Var. ἔστρωσαν. Möglicherweise ist allerdings bei Mc mit D, einer Reihe Minuskeln, it codd und syr^{sch} das Imperf. ἐστρώννυον zu lesen. Dem ἐν τῇ ὁδῷ bei Mt, εἰς τὴν ὁδὸν bei Mc entspricht bei Lc in freierer Wiedergabe πορευομένου αὐτοῦ im Beginne des Satzes, während das gewöhnlich am Schlusse noch gelesene ἐν τῇ ὁδῷ auf Grund von D und 229 zu streichen sein wird.

Bei Mt und Mc ist unterschieden zwischen denen, die

die Kleider, und denen, die die Blätter auf den Weg streuen. Nach Mt bilden die ersten die Mehrzahl, den *πλεῖστος ὄχλος*, während der zweite Evangelist — vielleicht im engeren Anschlusse an U — einfach *πολλοί* schreibt. Das Tun der anderen ist bei Mc auffallenderweise kürzer und wohl in älterer Form der Darstellung als bei Mt beschrieben: andere aber (breiteten) Streu (aus), indem sie [die Halme und Stauden dazu] von den Äckern abhieben. Glätter und breiter ist der Mt-Bericht: andere aber hieben Zweige von den Bäumen (wie es hier statt des etwas merkwürdigen *κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν* bei Mc heisst) und streuten sie auf den Weg.

Die folgenden Rufe der Menge sind bei dem zweiten Evangelisten mit den Worten eingeleitet: und die Voranziehenden und die Folgenden riefen laut. Ähnlich Mt; statt *καὶ οἱ προάγοντες* drückt er sich breiter aus: *οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτόν*, und zu *ἔκραζον* setzt er noch *λέγοντες*. In selbständiger, feierlicher Weise hat Lc den Passus gestaltet: Da er sich aber bereits dem Abstiege des Ölbergs näherte, begann die ganze Menge der Jünger freudig Gott mit lauter Stimme zu loben wegen all der Wunder, die sie gesehen hatten, indem sie sprachen usw.

In der Formulierung des Rufes finden sich nicht unbedeutende Unterschiede bei den einzelnen Evangelisten. Mt: Osanna dem Sohne Davids, gelobt sei, der da kommt, im Namen des Herrn, Osanna in der Höhe. Bei Mc lesen wir das erste Osanna ohne weiteren Zusatz. Es folgen sogleich die Worte *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Vor den zweiten Osannaruf ist dann aber noch der Passus eingeschoben: gelobt sei das kommende Königreich unseres Vaters David. Das erste Osanna fehlt allerdings bei Mc in D b ff², doch wird es hier wohl gestrichen sein, weil es sich in seiner Isoliertheit sehr kahl ausnahm[1]) und auch bei Lc fehlt, der sogleich mit *εὐλογημένος* beginnt. Wenn nun Mt hinter *ὡσαννά* noch *τῷ υἱῷ Δαυείδ* liest, so wird man diese Worte als einen Zusatz des Evangelisten betrachten können, der eine Art Antezipation aus dem Verse 15 in dem nicht aus U_1 stammenden Passus V. 15b u. 16

1) k2pe 13 69 setzen *τῷ ὑψίστῳ*, andere anderes hinzu.

enthielt, nach welchem die Kinder im Tempel Jesum mit dem Rufe: Osanna dem Sohne Davids begrüssen. Vielleicht gibt nämlich Mc die ursprüngliche Formulierung des ganzen Zurufes wieder, und sofern hier auf das Davidische Königtum hingewiesen wurde, dessen Kommen gepriesen wird, legte sich dem ersten Evangelisten jene Ergänzung des Osannarufes ja besonders nahe. Der Preis der Davidischen *βασιλεία* ist dann als überflüssig von ihm ausgelassen worden. Dafür, dass sich diesmal im zweiten Evangelium die älteste Fassung erhalten hat, spricht vor allem der Umstand, dass hier Jesus doch nicht direkt, sondern nur indirekt von seinen Anhängerscharen als Messias begrüsst wird. Wir werden im folgenden sehen, dass dieselben nach U_1 bemüht sind, vor dem Volke in Jerusalem Jesum nur als galiläischen Propheten auszugeben. Dazu würde diese etwas verhüllte Art der messianischen Huldigung gut passen. Der dritte Evangelist hat dann in seiner Weise gekürzt, indem er den Preis dessen, der da kommt, und den Preis des kommenden Davidischen Königtums in einen Satz zusammenzog, indem er das Volk den König *κατ' ἐξοχήν*, den messianischen König, im Namen des Herrn segnen liess.[1]) Den ersten Osannaruf hat er ganz ausgelassen und den die Huldigung abschliessenden umgestaltet. Während nämlich bei Mt wie bei Mc der Ruf des Volkes mit den Worten endigt: Osanna in der Höhe! lesen wir dafür bei Lc: *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*. Hier wie vorher hat Lc im Interesse seiner heidenchristlichen Leser den hebraisierenden Ruf *ὡσαννά* vermieden. Er formuliert, um den Ausdruck feierlicher zu gestalten, einen zweigliederigen Satz, der an das bekannte gloria der Engel 2, 14 erinnert. Im ersten Teile entspricht *εἰρήνη*, im zweiten *δόξα* dem *ὡσαννά*. Der Ruf enthält offenbar bei allen drei Evangelisten (vgl. Ps 148, 1) eine Aufforderung an die Engel, ihrerseits in die Lobpreisung mit einzustimmen.[2])

---

1) Wir werden hier wohl mit ℵ* H 69 e l* Or zu lesen haben: *εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου*. Man vermisst dann allerdings bei *βασιλεύς* ein (*ὁ*) *ἐρχόμενος*. Dasselbe wird daher in den Handschriften bald vor bald hinter dem Worte eingefügt oder an Stelle von *βασιλεύς* gesetzt, oder man liest, wie in D u. a., in Angleichung an den Mc-Text: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, εὐλογημένος ὁ βασιλεύς*.

2) Das Kommen des Messias erscheint hiernach auch von Bedeutung

Jesus betritt die heilige Stadt. Übers.-Varr.: εἰςελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα Mt, εἰςῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα . . . καί Mc. Bei Lc fehlt ein entsprechender Passus. Er fügt hier zunächst zwei Sonderstücke an, das eine V. 39 f., eine kurze Auseinandersetzung mit den Pharisäern, denen die Jubelrufe der Anhänger Jesu sehr unbequem sind, und V. 41—44 die noch vor den Toren der Stadt erfolgende Weissagung von ihrer Zerstörung. V. 45 ist dann das Betreten Jerusalems selbst in den Worten καὶ εἰςελθὼν εἰς τὸ ἱερόν bereits vorausgesetzt.

Der erste Evangelist berichtet nun, als Jesus angekommen, da wäre die ganze Stadt in Bewegung geraten und hätte gefragt, wer das wäre. Und die ὄχλοι — offenbar die Jesu voranziehenden und ihm folgenden V. 9 — hätten geantwortet: Das ist der Prophet Jesus aus Nazaret in Galiläa. Dieser Abschnitt, der keine Parallelen bei den Seitenreferenten hat, könnte erst von Mt dem ihm in U_1 dargebotenen Zusammenhange eingefügt worden sein. Aber wahrscheinlicher ist mir, dass er in U_1 bereits enthalten war, in U_2 jedoch gestrichen worden ist, weil es befremdlich erschien, dass der soeben erst als Messias begrüsste, den auch die Engel in der Höhe preisen sollen, hier als schlichter Prophet aus einem galiläischen Landstädtchen bezeichnet wird. Dieser Gegensatz ist in der Tat auffallend. Ich kann ihn mir nur so deuten, dass die Anhänger des Herrn vor der grossen Masse in Jerusalem absichtlich seine messianische Würde verschweigen. Jesus hat ja schon nach U_1 in der Szene bei Cäsarea Philippi, wie wir sahen, seinen Jüngern angesichts der Verstockung der grossen Masse strenge anbefohlen, zu niemandem über ihn als Messias zu sprechen. Nun scheinen sich hinterher doch noch manche nicht zu den Zwölfen gehörige für ihn entschieden zu haben, nachdem er wohl eine Zeit lang mit seinem engsten Jüngerkreise allein stand. Zahlreiche Anhänger begleiten ihn auf dem Wege nach Jerusalem, vgl. Mc 10, 1. 32. 46 und Parall. Aber was für die Zwölfe galt, gilt nun auch für sie: vor der breiten Öffentlichkeit soll sein Messiasgeheimnis gewahrt werden. So

---

für die himmlische Welt. Vgl. J. Weiss in Aufl. 8 des Meyerschen Lc-Kommentars z. d. St. Es wird dort auf Kol 1, 20 und Lc 10, 18 verwiesen.

wird den Blinden, die von ihm gehört haben und ihn für den Messias halten, Schweigen geboten, als sie ihn als solchen begrüssen, so wird er vor den Jerusalemern nur als Prophet aus Nazaret ausgegeben.[1] U_2 hat aber wohl, obgleich es schon von Anfang an betont, dass Jesus sein Messiasgeheimnis gewahrt wissen will, diesen letzteren Zug nicht mehr verstanden und ihn deshalb fortgelassen.

Nach Mt V. 12, Mc V. 11, Lc V. 45 betritt Jesus, sobald er in die Stadt gekommen, das Heiligtum. Daran schliesst sich im ersten und dritten Evangelium die **Reinigung** des Tempels unmittelbar an. Nach der Darstellung des Mc erfolgt dieselbe aber erst am nächsten Tage; wir werden später bei der Besprechung des Berichtes über die Verfluchung des Feigenbaumes untersuchen, aus welchen Gründen etwa Mc zu dieser Auffassung gekommen ist. Nach ihm dient der erste Tempelbesuch Jesu nur dem Zwecke, „alles ringsumher zu besichtigen,“[1] — offenbar ein Verlegenheitsausdruck des Evangelisten,[2] der in seiner Quelle einen Tempelbesuch erwähnt fand, jedoch die daran sich anschliessende Geschichte von der Reinigung desselben hier noch nicht bringen wollte. Es heisst dann weiter in demselben Verse 11 bei Mc: da es schon spät geworden war, ging er mit den Zwölfen nach **Bethanien** hinaus. Wohl schon in U_1 (vgl. Mt V. 17) und dann auch in U_2 hat sich die Notiz gefunden, dass Jesus nach dem ersten Tage seines Aufenthaltes in Jerusalem nicht in der Stadt selbst, sondern in Bethanien übernachtet habe. Von dort hat sie dann Mc offenbar übernommen.

---

1) Strikte gewahrt konnte freilich ein Geheimnis, das so viele teilten, nicht bleiben. Das zeigt eben schon das Verhalten jener Blinden.

2) Auch 3, 34; 5, 32 findet sich das *περιβλεψάμενος* bei Mc als Zusatz des Evangelisten ohne irgendwelche Parallelen bei den Seitenreferenten.

3) Vgl. Wellhausen z. d. St.: „Es heisst Lc 2, 41, dass Jesu Eltern alle Jahr auf das Fest nach Jerusalem wanderten und ihn frühzeitig mitnahmen. Wenn er aber hier im Tempel alles besucht, so scheint er noch nicht oft darin gewesen zu sein.“ Man kann auch darauf verweisen, dass Jesus nach der wahrscheinlich richtigen johanneischen Tradition zur Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit schon mehrfach in Jerusalem und im Tempel gewesen ist.“

Mt und Lc berichten nun als das Ereignis dieses ersten Tages bereits die Tempelreinigung. Da hier im Unterschiede von Mc die ältere Anordnung der Erzählungsstücke vorliegen wird, so wollen wir uns der besseren Übersicht wegen diesem Abschnitte ausnahmsweise zuerst zuwenden.

Die Reinigung des Tempels.

Mt 21, 12 f. Mc 11, 15—17. Lc 19, 45 f.

Da bei Mc diese Szene erst an dem zweiten Tage des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem sich abspielt, und derselbe inzwischen in Bethanien übernachtet hat, muss der Evangelist hier zunächst berichten: *καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα.* In den folgenden Worten, die das Betreten des Tempels erzählen, haben wir die Übers.-Varr. *εἰςῆλθεν .... καί* Mt, *εἰςελθών* Mc Lc. Zu *τὸ ἱερόν* setzt Mt noch der Feierlichkeit halber *τοῦ θεοῦ* hinzu.

Der dritte Evangelist berichtet nun von Gewalttaten Jesu nur, dass er „die Verkäufer auszutreiben begann". Die Umschreibung des einfachen Verbums *ἐκβάλλειν* mit *ἤρξατο* finden wir auch bei Mc, sie wird also wohl der Ausdrucksweise von U_2 entsprechen, ob auch der von U_1, muss dahingestellt bleiben, da Mt nur *ἐξέβαλεν* schreibt. In U ist nun aber, wie der Text der beiden ersten Evangelisten zeigt, viel ausführlicher von dem Auftreten Jesu die Rede gewesen. Nicht nur die Verkäufer, sondern auch die Käufer im Tempel werden von ihm hinausgeworfen, und die Tische der Wechsler und die Sitze der Taubenverkäufer umgestossen. Alle diese Details hat Lc als nebensächlich übergangen. Die Hauptsache war ihm, dass Jesus die Verkäufer hinaustrieb. Damit verschwanden dann ja auch Käufer und Wechsler.

Hat Lc gekürzt, so scheint Mc, nach mündlicher Tradition, erweitert zu haben, vgl. V. 16: und er gestattete nicht, dass jemand ein Gefäss durch den Tempel trüge, — ein Zusatz, der sich nach dem Vorhergehenden etwas matt ausnimmt. Möglich allerdings auch, dass die Worte bereits in U_1 gestanden haben; sie setzen eine genaue Kenntnis der Lokalität des Tempels voraus, den man als Durchgang benutzte, um sich einen Umweg zu ersparen. Sie sind dann von Mt gestrichen, weil sie nach dem Vorangehenden etwas abfallen.

Jesus weist, um das Profanierende im Treiben der Leute scharf zu beleuchten, auf Jes. 56, 7 hin, wo Gott erklärt, dass sein Haus ein Gebetshaus heissen soll. Dem einfachen *καὶ λέγει* resp. *λέγων* der Seitenreferenten entspricht bei Mc die parallelistische Ausdrucksweise *καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν*, dasselbe Verhältnis in der Diktion des Evangelisten zu der der Seitenreferenten hatten wir 4, 2; 9, 31. Für Mc ist Jesus nicht nur in seinem Auftreten im allgemeinen, sondern auch in dem, was er spricht, vor allem der Lehrer.

Statt des positiven *γέγραπται* der Parallelen drückt sich der zweite Evangelist in Form einer Frage mit *οὐ* aus, vgl. oben S. 437, das Gotteswort selbst führt er, wie so oft in direkter Rede, noch besonders durch *ὅτι* ein. In diesem Worte entspricht dem *κληθήσεται* des Mt und Mc bei Lc nach gewöhnlicher Lesart das bedeutungsvoll an den Anfang gestellte *καὶ ἔσται.* A C D, die meisten it codd vg go, die Syrer lesen jedoch *ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐ σ τ ι ν.* Diese Form des Zitates wird wohl die ursprüngliche sein, die andere sieht sehr nach späterer Redaktion aus, durch welche der Ausspruch vor allem der futurischen Ausdrucksweise der Parallelen (*κληθήσεται*) angeglichen werden sollte.

Nur Mc bietet den Zusatz, nach welchem der Tempel ein Gebetshaus für a l l e V ö l k e r bilden soll. Derselbe stammt aus der Jes-Stelle selbst. Der für Heidenchristen schreibende Evangelist hat ihn offenbar zugefügt, um auf die universalistische Bedeutung, die bereits der altjüdische Tempel gehabt hat, hier hinzuweisen. „Ihr aber macht es, resp. habt es gemacht zu einer Räuberhöhle“, fährt Jesus anklagend fort, mit Beziehung auf Jer. 7, 11. Übers.-Varr.: *ποιεῖτε* Mt, *ἐποιήσατε* Lc, *πεποιήκατε* Mc.

Die Stellung der Hohenpriester und Schriftgelehrten zu Jesus.

Mt 21, 14—16. Mc 11, 18. Lc 19, 47 f.

Die Mt-Relation einerseits und die der beiden Seitenreferenten anderseits gehn in diesem Abschnitte ziemlich weit aus einander, so dass sich schwer ausmachen lässt, welche

literarischen Zusammenhänge hier vorliegen. Bei Mt lesen wir zunächst einen kurzen Passus über Wunder, die Jesus im Tempel an Blinden und Lahmen vollbringt, V. 14. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten nehmen dieselben wahr, auch hören sie die Rufe der Kinder, die ihn als Davidssohn begrüssen, sie machen Jesum auf sie aufmerksam, in der Erwartung, dass er sich dieselben verbitten werde. Er aber erblickt in ihnen die Erfüllung des Schriftwortes: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob zubereitet.

Von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten[1]) und ihrer Stellung zu Jesus ist auch bei Mc und Lc die Rede, sie lassen sich aber noch in keinen Disput mit ihm ein, sondern ratschlagen unter einander, wie sie ihn verderben können. Bei Mc ist diese *ζήτησις* dadurch motiviert, dass sie von seinem Auftreten im Tempel Kunde erhalten haben, bei Lc fehlt eine eigentliche Begründung, es ist hier nur V. 47a auf seine Lehrtätigkeit hingewiesen, die er täglich im Tempel entfaltet. In U_2 scheint hier also ziemlich unvermittelt von den Beratungen der Widersacher Jesu berichtet worden zu sein. Dieselben machen den Eindruck einer gewissen Unschlüssigkeit. Bei Mc ist — wohl in engerem Anschluss an U_2 — dies Moment schon in dem *ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν* zum Ausdruck gekommen, Lc schreibt zunächst einfach *ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι*, fügt dann aber noch den Satz hinzu *καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν*. Diese Unschlüssigkeit liegt begründet in der Furcht vor ihm und seinem grossen Anhange im Volke. *ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* schreibt Mc, Lc scheint auch hier seine Vorlage freier wiederzugeben: denn das gesamte Volk (*ὁ λαὸς ἅπας* Übers.-Var. zu *πᾶς ὁ ὄχλος* Mc) hing hörend ihm an.

Wenn wir uns fragen, wie der entsprechende Abschnitt in U_1 etwa gelautet haben mag, so dürfte so viel sicher sein, dass er sich von dem Mt-Passus nicht unerheblich unterschieden hat. Denn in anderem Falle wäre die andersartige Textgestaltung in U_2, von der wir uns noch auf Grund von Mc und Lc ein ungefähres Bild machen können, schwer erklärlich. Wir

1) Lc fügt noch den in diesem Zusammenhange nicht sehr klaren Begriff *οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ* hinzu.

können wohl noch aus unserem Mt-Berichte ersehen, dass hier zwei verschiedene Überlieferungen in eine zusammengearbeitet worden sind. Die Frage der Pharisäer und Schriftgelehrten V. 16: hörst du, was diese sagen, ist dadurch wohl motiviert, dass sie die Kinder sehen, die Hosiannah rufen, aber doch eigentlich nicht zugleich damit, dass sie die Wunder sehen, die Jesus im Tempel vollbrachte. Es heisst aber V. 15: *ἰδόντες ..... τὰ θαυμάσια, ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κράζοντες .... καὶ εἶπαν.* Hier scheinen zwei Berichte zusammengeschweisst. In U_1 wird zunächst von den Wundern die Rede gewesen sein, die Jesus an Blinden und Lahmen im Tempel verrichtete. Die Synedristen ersehen aus ihnen, wie gefährlich er ihnen werden könnte, wenn er sich auf diese Weise in der Volksgunst immer mehr befestigte. So beratschlagen sie, wie sie ihn zu verderben vermöchten. Aus anderer Quelle bot sich dem ersten Evangelisten ein Disput der betr. Gegner Jesu mit ihm über die Hosiannahrufe der Kinder im Tempel dar,[1]) — ein Disput, den er nur an dieser Stelle nach der Tempelreinigung und den im Tempel vollzogenen Wunden erzählen zu können meinte. So hat er denn von jenen Mordanschlägen hier nichts berichtet, er hat es ja bereits früher getan, 12, 14, und wiederholt es an späterer Stelle 26, 3 f. U_2 hat hingegen den Passus aus U_1 übernommen, die Erwähnung der Wunder Jesu jedoch gestrichen und die Beratungen der Synedristen dadurch motiviert, dass Jesus wegen seiner Lehre, die auf das Volk einen überwältigenden Eindruck machte, ihnen gefährlich zu werden drohte. In dieser Änderung kommt die Gesamtanschauung des Verf. von U_2 wieder zum Ausdruck, nach welcher das wesentlichste an Jesu Tätigkeit nicht seine Wunder, sondern seine Predigten waren.

1) Eine gewisse Parall. zu diesem Abschnitt bildet der in Lc 19, 39 f., auf den ich oben S. 455 bereits hingewiesen habe.

Das Nachtquartier in Bethanien. Die Verfluchung des Feigenbaums.

Mt 21, 17—22. Mc 11, 19. 12—14. 20—26.

Jesus verlässt sie — die Hohenpriester und Schriftgelehrten —, wie Mt, an das Vorhergehende anknüpfend, schreibt, und zieht hinaus ausserhalb der Stadt nach Bethanien und übernachtet daselbst. Es ist dies die erste Nacht, die Jesus bei Jerusalem verbringt. Nach der Darstellung des zweiten Evangelisten hat die Tempelreinigung vierundzwanzig Stunden später stattgefunden, Jesus hat bereits eine Nacht in Bethanien geschlafen. So heisst es denn hier nur V. 19: als es spät geworden war, zog er hinaus (das *ἐξεπορεύετο* doppelte Übers.-Var. zu dem *ἐξῆλθεν* bei Mt) ausserhalb der Stadt. Bei dem dritten Evangelisten fehlt eine Parall. zu diesem Erzählungsstück. Er unterscheidet überhaupt nicht einzelne Tage für diese Zeit, vgl. V. 47 u. 20, 1. Ausserdem bilden die besprochenen Notizen nur die Einleitung zu der Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes, die er übergeht, vielleicht, weil er an ihr Anstoss nahm und dann wohl auch einen gewissen Ersatz für sie in der 13, 6—9 mitgeteilten Parabel sah.

Mt fährt fort: *πρωῒ δὲ παράγων*[1]) *εἰς τὴν πόλιν ἐπείνασεν.* Diesem Satze entspricht ein früherer Passus im zweiten Evangelium V. 12, wo es von der Morgenzeit desselben zweiten Tages, von dessen Abend V. 19 die Rede ist, heisst: Und am Morgen, als er von Bethanien hinauszog,[2]) hungerte ihn. *τῇ ἐπαύριον* wird wohl als Übers.-Var. zu dem matthäischen *πρωῒ* betrachtet werden dürfen. Der Gang Jesu ist hier nicht nach seinem Ziele wie bei Mt, sondern nach seinem Ausgangspunkt, Bethanien, charakterisiert, von welchem hier wie bei Mt im

---

1) So dürfte mit D, den meisten it codd. syr^cur u. Hil zu lesen sein. *παράγειν* hier wie Joh. 9, 1 in der abgeblassten Bed. dahinziehen, gleich dem *παραπορεύεσθαι* Mc 2, 23; 9, 30. Indem man an der Präp. *παρά* sich stiess, korrigierte man *ἐπανάγων*, setzte vielfach auch, mit Verdoppelung von *αγ*, die Aor.-Form.

2) Mit D^gr *Γ* wird wohl *ἐξελθόντα* (*αὐτόν*) zu lesen sein. Allerdings ist der unpersönliche Gebrauch von *πεινᾶν* ganz ungewöhnlich. Daher wurde gew. *ἐξελθόντων αὐτῶν* gelesen. Der Sing. ist aber noch erhalten in lateinischen und syrischen Versionen.

Verse unmittelbar vorher die Rede war. So braucht Mc nicht etwa das einfache ἔρχεσθαι, als Übers.-Var. zu dem παράγειν bei Mt, sondern das Comp. ἐξέρχεσθαι.

Jesus erblickt nun, berichtet Mt weiter, einen Feigenbaum am Wege. Er tritt auf denselben zu und — findet an ihm nichts, als nur Blätter. So ist er ausser stande, seinen Hunger zu stillen. Die Worte ἐπὶ τῆς ὁδοῦ hinter συκῆν μίαν und μόνον hinter εἰ μὴ φύλλα dürften erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen, da sie in der Mc-Parall. fehlen.[1]) Im übrigen zeigt diese ihrerseits einen mehrfach reicheren Text als Mt, der gleichfalls durch Erweiterung der ältesten Relation, sei es in U_2, sei es erst bei Mc selbst, sich erklären wird. Hier ist zunächst hervorgehoben, dass Jesus schon von ferne sieht, dass der Feigenbaum jedenfalls Blätter hat, — ob auch Früchte, kann er offenbar der weiten Entfernung wegen nicht erkennen. Dem matthäischen Passus ἦλθεν ἐπ' αὐτὴν καὶ οὐδὲν εὗρεν entspricht die breitere Darstellung ἦλθεν ἰδεῖν, ἐάν τι ἐστὶν[2]) ἐν αὐτῇ καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτὴν[3]) μηδὲν εὑρών.[4]) Bei Mt ist der Zweck, weshalb der hungernde Jesus an den Feigenbaum herantritt, nicht besonders zum Ausdruck gebracht.

Der zweite Evangelist fügt nun hinter μηδὲν εὑρών parenthetisch noch die Bemerkung hinzu: denn es war nicht die Zeit der Feigen. Dieselbe ist sachlich unrichtig. Denn in Palästina reifen die Feigen bereits im April (vgl. auch Zahn, Einl.² II

---

1) Das blosse συκῆν bei Mc statt des matthäischen συκῆν μίαν dürfte einfach Übers.-Var. sein. μίαν ist in ganz abgeblasstem Sinne = τινά gebraucht. Mt wird den U-Text hier genauer wiedergeben als Mc.

2) So sind offenbar mit D b c ff² g² i k gat die vier letzten Worte zu lesen. Sehr eigentümlich ist hier ἐάν = εἰ im Sinne von: ob gebraucht. Daher Korrekturen wie ὡς εὑρήσων τι (2pea f q Or) oder εἰ ἄρα τι εὑρήσει (gew. Lesart).

3) Die Worte ἐλθὼν ἐπ' αὐτήν fehlen allerdings in D b c ff² i k, sind hier aber wohl fortgefallen, weil sie hinter dem kurz vorhergehenden ἦλθεν als überflüssig erschienen. Solche plerophorische Ausdrucksweise ist jedoch gerade für den zweiten Evangelisten charakteristisch.

4) So in D 2po a q Or. Die vier letzteren Texteszeugen setzen noch καί vor μηδέν. Es folgt darauf eine Parenthese und dann erst ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ. Wegen der Schwerfälligkeit der Konstruktion hat man das Part. εὑρών meist aufgelöst.

S. 250), und der berichtete Vorgang wird wohl in die ersten Tage dieses Monats fallen. Es liegt hier also ein Versehen des zweiten Evangelisten vor, das sich möglicherweise daraus erklärt, dass er — worauf ja auch einzelne andere Spuren in seiner Schrift hinweisen[1]) — mit palästinensischen Verhältnissen nicht sehr vertraut gewesen ist. Mc hat irrtümlicherweise die Situation so aufgefasst, dass der Baum überhaupt noch keine Feigen tragen konnte, dann erscheint aber das Verhalten Jesu unverständlich, sofern dieser doch hofft, an ihm Früchte zu finden und ihn verflucht, als er sich in seiner Annahme getäuscht sieht. Nach der matthäischen Darstellung hätte aber Jesus sehr wohl Feigen erwarten können. Es bedarf hier keiner langen Auseinandersetzung, welcher Bericht der beiden Evangelisten den Vorzug vor dem anderen verdient.

Jesus verflucht den Baum, *οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα* lautet die Verwünschung bei Mt. Dem *οὐ μηκέτι* mit folgendem Coniunct. entspricht bei Mc *μηκέτι* mit folgendem Optativ als Übers.-Var. Im übrigen drückt sich der zweite Evangelist etwas anschaulicher aus: nicht mehr soll in Ewigkeit von dir jemand[2]) eine Frucht essen. Nach Mt erfolgt nun sofort, nachdem der Fluch gesprochen, die Verdorrung des Baumes. Bei Mc heisst es hier zunächst nur *καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, V. 14^c^. Erst als am nächsten Tage Jesus mit den Seinen wieder vorbeikommt, sehen sie, dass die Verfluchung gewirkt hat, V. 20. Meistens erblickt man in dem Mc-Bericht das Ursprünglichere, das durch Mt noch mehr ins Wunderbare erhoben sein soll. In Wirklichkeit haben wir aber doch wohl bei Mc eine Abschwächung der uns noch durch Mt aufbehaltenen älteren Darstellung, die mit der eigentümlichen, man kann vielleicht sagen rationalisierenden Stellung (vgl. S. 254) zusammenhängen wird, welche der zweite Evangelist dem Wunder gegenüber überhaupt einnimmt. Er braucht für unsere Geschichte zwei Tage, einen, an dem Jesus den Baum verflucht, und einen, an dem sich zeigt, dass er inzwischen verdorrt ist.

1) Zu vergleichen 2,4, vielleicht auch 1,44; 12,8 und auffallende geographische Angaben wie 6,45; 7,31.

2) *μηδείς* schreibt Mc. Mithin ist der Satz auch bei ihm, wie bei Mt zwiefach negiert.

War diese Verdorrung, wie es Mt und wohl auch U berichtete, am Morgen nach der Tempelreinigung von Jesus und den Seinen konstatiert worden, als sie von Bethanien nach Jerusalem gingen, so konnte sich der Evangelist den Vorgang nur so vorstellen, dass die Verfluchung bereits am Tage vorher, als Jesus denselben Weg zog, erfolgt war. Diese Auffassung hatte die andere zur Folge, dass die Tempelreinigung nicht schon am Tage des Einzuges in Jerusalem erfolgte, wie es Mt und Lc berichten, sondern erst am Tage darauf, nachdem die Verfluchung des Feigenbaumes einen Tag vorhergegangen war. Würde hingegen Mt hier den Mc als Quelle voraussetzen, so müsste man sich vergebens fragen, warum er die Verfluchung nicht bereits am ersten Tage (vor der Tempelreinigung) wie Mc, anstatt am zweiten vor sich gehend denkt.

Bei Mt wird nun weiter erzählt, dass die Jünger, als sie die Verdorrung sahen, ihrer Verwunderung in der Frage Ausdruck gaben, wie das sofort hat geschehen können, V. 20. Im zweiten Evangelium wird an der entsprechenden Stelle (V. 20) berichtet, dass die Jünger, als sie in der Frühe (des nächsten Tages, nachdem die Verfluchung geschehen war, wieder) vorbeizogen, den Feigenbaum verdorrt sahen, und zwar, wie offenbar erst Mc veranschaulichend hinzugesetzt hat, von den Wurzeln an. Im Namen der Jünger nimmt dann Petrus sich erinnernd das Wort, eine Individualisierung, die wohl auch auf Bearbeitung der bei Mt getreuer wiedergegebenen Quelle hinweist: „Rabbi, siehe, der Feigenbaum, den du verfluchtest, ist verdorrt.“ (ἐξήρανται Übers.-Var. zu dem Aor. ἐξηράνϑη bei Mt.) Darauf erwidert Jesus und spricht zu ihnen: wahrlich, ich sage euch, wenn immer ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das den Feigenbaum betreffende tun, sondern auch, wenn immer ihr zu diesem Berge sprechet: hebe dich hinweg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen. So Mt, in zum Teil kürzerer, mehrfach aber auch erweiterter Form berichtet Mc. Dem matthäischen Satze ἐὰν ἔχητε πίστιν entspricht nach gewöhnlicher Lesart bei Mc die noch vor ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι gestellte Mahnung ἔχετε πίστιν ϑεοῦ. ℵ D a b i syr[sin] arm sowie eine Reihe Minuskeln lesen aber noch εἰ vor ἔχετε. Möglich, dass das Wort um der Mt-Parall. willen in

den Text gekommen, möglich aber auch, dass es echt und später fortgelassen worden ist, weil der hypothetische Vordersatz, den es einleitet, in nur sehr losem Zusammenhange mit dem folgenden steht. *εἰ ἔχετε* im zweiten und *ἐὰν ἔχητε* im ersten Evangelium bilden dann Übers.-Varr. Jesus fährt darauf bei Mc fort: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ*[1]) *τὸ μέλλον ὃ ἂν εἴπῃ, γενήσεται αὐτῷ.* Es fehlt hier an einer Parall. zu den Mt-Worten *οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλά.* Dieselben bilden wohl erst einen Zusatz des ersten Evangelisten. Im übrigen redet Jesus hier nur in den *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* vorausgehenden Worten seine Jünger direkt an, in den folgenden verweist er auf den Gläubigen, der Berge versetzt, in der dritten Pers. Sing. Dem matthäischen Satze *καὶ μὴ διακριθῆτε* entspricht bei Mc die nachdrücklichere Formulierung *καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύ(σ)ῃ τὸ μέλλον, ὃ ἂν εἴπῃ.* Ich setze hier die Lesart von D b c ff²i voraus; es ist von demjenigen die Rede, der in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern an das, was immer er sagt, als an das Zukünftige, als an dasjenige, was eintreffen wird, glaubt; *γενήσεται αὐτῷ*, es wird ihm zu teil werden. *τὸ μέλλον*, mit dem folgenden Relativsatz *ὃ ἂν εἴπῃ* von *πιστεύῃ* abhängig, ist hier in eigentümlich stilistisch harter Weise gebraucht und hat offenbar zu den mannigfachen Korrekturen Anlass gegeben, die an diesem Teile der Periode in den Handschriften vorgenommen worden sind. Man scheint den Relativsatz in der Regel zu *γενήσεται* konstruiert zu haben, so b(c)ff²i: fiet, quodcunque dixerit. Dann war das *τὸ μέλλον* nur um so rätselhafter und legte die Korrektur durch eine deutlichere Ausdrucksweise sehr nahe. So wird man denn zunächst statt *τὸ μέλλον* geschrieben haben: *ὅτι ἃ λέγει γίνεται.* Das folgende *γενήσεται* wurde dann in *ἔσται* verwandelt und das *ὃ ἂν εἴπῃ* an den Schluss gerückt. So entstand die Form: *πιστεύ(σ)ῃ, ὅτι ἃ λέγει γίνεται, ἔσται αὐτῷ ὃ ἐὰν εἴπῃ.* So in A X Γ Π q u. a., im wesentlichen auch k und 2ᵖᶜ. Oder es fielen der drei letzten Worte als überflüssig ganz fort. So in

1) A C D u. a. lesen *πιστεύσῃ*, wohl in Assimilation an den vorangehenden Aor. *διακριθῇ*.

30

cod. C, der im übrigen den soeben angeführten Text bietet, ferner in ℵ B L Δ u. a. In letzteren Handschriften, deren Text gewöhnlich für den ursprünglichen gehalten wird, ist dann die weitere Korrektur vorgenommen, dass statt λέγει das gewähltere Wort λαλεῖ gesetzt ist, ferner statt des Plur. ἃ der Sing. ὅ, in Anbetracht dessen, dass es sich nach dem Zusammenhange nur um die Erfüllung eines bestimmten Glaubenswunsches, die Versetzung des Berges, zu handeln scheint.[1])

Die Allmacht des Glaubens zeigt sich nun insbesondere auch in dem gläubigen Gebet. Mt: und alles, worum immer ihr im Gebet bitten werdet, — sofern ihr glaubet, werdet ihr es empfangen. Wiederum in etwas erweiterter Form bringt Mc den Spruch: Deshalb sage ich euch: alles, worum ihr betet und bittet, glaubet, dass ihr es empfinget, und es wird euch zu teil werden. Übers.-Varr.: Mt: ὅσα ἂν mit Coniunct. — in D fehlt das ἂν wohl nur aus Versehen — Mc: ὅσα ohne ἂν mit Ind., Mt: αἰτεῖν ἐν τῇ προςευχῇ, Mc: — wohl in genauerem Anschluss an die aramäische Textform — προς-εύχεσθαι καὶ αἰτεῖσθαι, Mt: πιστεύοντες, Mc: πιστεύετε .... καί. Statt ἐλάβετε ℵ B C L Δ cop hinter πιστεύετε ὅτι bei Mc lesen A X u. a. λαμβάνετε, D 1 2pe it vg u. a. λήμψεσθε. Aber sicher ist die aoristische Form die ursprüngliche, weil auffälligste. Glaubet, dass ihr es empfinget, seid so sicher davon überzeugt, dass es euch zuteil werden wird, als ob ihr es bereits erhalten habt. Dann wird es euch zu teil werden. Immerhin doch eine recht gekünstelte Ausdrucksweise, die darauf hinweisen dürfte, dass hier Mc wörtlich aus U_2, welches U_1 erweitert hat, übersetzt und eine futurisch gemeinte Form in aoristischem Sinne verstanden hat.

Schloss sich dieser Spruch inhaltlich eng an das Vorhergehende an, so wird man das von dem nächsten, Mc V. 25, zu dem wir bei Mt keine Parall. lesen, kaum sagen können. Ziemlich äusserlich scheint hier an das Stichwort προςεύχεσθε ein Satz angefügt, der von der menschlichen Bereitwilligkeit zu verzeihen als conditio sine qua non für die göttliche Bereitwilligkeit der Sündenvergebung redet. „Und wenn ihr

1) ἃ λαλεῖ lesen wir auch in 2pe, trotzdem aber dann am Schlusse noch ὅσα ἂν εἴπῃ, ähnlich k.

betend dasteht, vergebt es, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergebe.“ Einen inneren Zusammenhang mit dem Vorangehenden könnte man höchstens insofern konstruieren, als die göttliche Sündenvergebung wiederum die conditio sine qua non für die Gebetserhörung bildet. Doch ist dieser Gedanke nicht zum Ausdruch gebracht. Auch am Schlusse des 9. Kap. finden wir ja im wesentlichen nach Stichworten einzelne Aussprüche Jesu angefügt, die gleichfalls bei den Seitenreferenten keine Parallelen haben.

A C D E X, eine Reihe it codd u. a. fügen nun noch den Spruch hinzu: *εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν* [*τοῖς*][1]) *οὐρανοῖς ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* Der Vers kann ursprünglich und bei den anderen Texteszeugen wegen des Homoioteleuton *τὰ παραπτώματα ὑμῶν* ausgefallen sein, möglich freilich auch, dass er eine Glosse aus Mt 6, 15 bildet. Dort heisst es zunächst positiv V. 14: wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben, und dann V. 15: wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird auch euer Vater eure Verfehlungen nicht vergeben. Nur in Kleinigkeiten unterscheidet sich dieser Vers von unserer Stelle: Mt braucht *ἐάν* mit Coniunct., Mc *εἰ* mit Ind. Bei Mt fehlt *ὑμεῖς* in dem Vordersatze, bei Mc das matthäische *τοῖς ἀνθρώποις.* Bei Mt ist Gott nur als „euer Vater“, bei Mc als „euer Vater im Himmel“ bezeichnet. Immerhin sind es der kleinen Differenzen doch mehrere, so dass mir die grössere Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen scheint, dass unser V. 26 ursprünglich schon bei Mc im Texte gestanden hat. Mc oder vielleicht schon U_2 hat dann aus der mündlichen Tradition nicht nur in V. 25, sondern auch V. 26 Worte Jesu zugefügt, die auch der erste Evangelist in der Bergpredigt aus der mündlichen Überlieferung aufgezeichnet hat. Auffallenderweise kommt nur hier in diesen beiden Versen bei Mc die Gottesbezeichnung: euer Vater im Himmel vor. Sie fehlt auch in denjenigen Stücken bei Mt und Lc, welche eine Parall. im zweiten Evangelium haben, abgesehen von Mt 12, 50, parallel

---

1) Fehlt in C D u. a.

Mc 3, 35. An anderen, gewöhnlich auf die Logien zurückgeführten Stellen braucht ja der erste Evangelist diese Benennung oftmals, und so wird sich's auch erklären, dass er sich ihrer 12, 50 bedient (s. oben S. 164). U_1 und U_2 scheinen sie nicht verwendet zu haben.

Die Frage nach dem göttlichen Charakter der Johannestaufe.

Mt 21, 23—27. Mc 11, 27—33. Lc 20, 1—8.

„Und als er in den Tempel gekommen war, traten an ihn, während er lehrte, die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes heran, indem sie sprachen", Mt. Dem *προςῆλθον αὐτῷ* entsprechen bei den Seitenreferenten als Übers.-Varr. die Worte *ἔρχονται πρὸς αὐτόν* Mc und *ἐπέστησαν* Lc. Im übrigen drücken sich die Parallelen etwas breiter als der erste Evangelist aus. Dass er den Tempel betritt, setzt voraus, dass er inzwischen wieder (von seinem Nachtquartier in Bethanien her) in Jerusalem angelangt war. So schreibt denn Mc zunächst *καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα* und fährt dann fort *καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ*. Dass dieses Umherwandeln ein peripatetisches Lehren bedeutet, ist nicht gesagt, obwohl man es nach den Parallelen eigentlich erwarten sollte. Denn auch Lc schreibt *διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζομένου*. Mc hat also, wenn man hier nicht an ein zufälliges Zusammentreffen der Mt- und Lc-Darstellung glauben will, in U_2 an dieser Stelle gelesen, dass Jesus lehrte. An andern Stellen betont er ja nun gerade die Lehrtätigkeit Jesu. Er scheint es aber für unwahrscheinlich gehalten zu haben, dass die im folgenden an Jesus gerichtete Frage nach seiner *ἐξουσία* auf seine Vollmacht, zu lehren, anstatt auf seine Vollmacht der Tempelreinigung sich bezogen haben sollte. Auch nach V. 18 ist es sein gewalttätiges Auftreten im Tempel, was seine Gegner veranlasst, wider ihn Pläne zu schmieden. So hat er denn hier wohl die Notiz, dass Jesus im Tempel lehrte, übergangen, und durch die weniger bedeutungsvolle ersetzt, dass er dort umherwandelte. Lc zeigt auch an dieser Stelle seine Vorliebe für stilistische Archaismen, vgl. die Eingangs-

wendung *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* (cf. 5, 17; 8, 22) sowie den Zusatz *λέγοντες* zu *εἶπον*.

Was die Widersacher Jesu anlangt, so fehlen bei Mt, wohl in Einklang mit U_1, die Schriftgelehrten, die die beiden anderen Synoptiker mit erwähnen. Nur die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes begegnen uns hier.[1]) Diese Differenz dürfte nicht ganz bedeutungslos sein. Aus dem weiteren Verlaufe der Diskussion geht hervor, dass sich die Fragesteller um den Täufer gar nicht gekümmert, seiner Predigt keinen Glauben geschenkt haben. Nun heisst es bei Mt 3, 7 nach dem gewöhnlichen Texte, dass auch viele Sadduzäer und Pharisäer kamen, um sich von Johannes taufen zu lassen, von diesem jedoch zurückgewiesen wurden. Chrysostomus scheint dort aber die Worte *καὶ Σαδδουκαίων* nicht gelesen zu haben (vgl. Blass z. d. St.). Dann würden sich also nur die Pharisäer um Johannes gekümmert haben, und jene Stelle wäre mit der unsrigen bei Mt in gutem Einklang. Nach beiden hätten die Ältesten und die sadduzäischen *ἀρχιερεῖς* von dem Täufer keine Notiz genommen, und das ist jedenfalls die aus unserer Stelle sich ergebende Auffassung von U_1 gewesen. U_2 hat dann aber, den sonst so häufigen Zusammenstellungen entsprechend, hier die (pharisäischen) Schriftgelehrten hinzugesetzt. Dann steht unser Abschnitt in jedem Falle mit 3, 7 in Widerspruch, auch wenn wir dort die kürzere Lesart des Chrysostomus für die ursprüngliche halten.

Die Frage selbst wird in zwei einander parallelen Sätzen formuliert: auf Grund welcher Vollmacht tust du dies, und wer hat dir diese Vollmacht gegeben? So Mt, ähnlich die Seitenreferenten, nur dass diese den zweiten Satz statt durch das wörtlich übersetzte *καί* durch das im Griechischen wohl weniger befremdliche *ἤ* einleiten. Auch fehlt es nicht an verstärkenden Erweiterungen, so bei Mc *ἵνα ταῦτα ποιεῖς*[2]) am Schlusse der

---

1) Die Worte *τοῦ λαοῦ* hinter *πρεσβύτεροι* werden Zusatz des ersten Evangelisten sein, da sie sich bei Mc und Lc nicht finden. Lc übersetzt hier freier als Mc, sofern er hinter *οἱ γραμματεῖς* nicht, wie er, *καὶ οἱ πρεσβύτεροι*, sondern *σὺν τοῖς πρεσβυτέροις* schreibt. — Statt *ἀρχιερεῖς* wird er das blosse *ἱερεῖς* gesetzt haben (so A Δ go u. a.).

2) So (Ind. nach *ἵνα*) L X u. a. Ist der Ind. ursprünglich, statt des

ganzen Frage und bei Lc εἰπὸν ἡμῖν am Anfange. Beachte auch die nachdrücklichere Umschreibung τίς ἐστιν ὁ δούς; statt des blossen τίς ἔδωκεν; wie Mc und Mt sich ausdrücken.

Mit ταῦτα dürfte bei Mt und Lc — so auch in U — die Lehrtätigkeit Jesu, bei Mc (s. die Erörterungen zum vorhergehenden Verse) die Tempelreinigung gemeint sein.

Jesus, der es nicht liebt, sich von seinen Gegnern die Fragestellung geben zu lassen, tut eine Gegenfrage, die er mit der Bemerkung einleitet: ich will euch eine Sache fragen, sagt es mir, und ich will euch sagen, auf Grund welcher Vollmacht ich dieses tue. Lc drückt sich hier kürzer aus als seine Seitenreferenten. Bei den Worten καὶ εἴπατέ μοι bricht die Rede Jesu ab. Es fehlt die Versicherung, dass er den Gegnern ihre Frage beantworten werde, — sobald sie ihm die geforderte Auskunft erteilt haben. Lc hat wohl diese Versicherung als schon in den vorangehenden Worten implicite enthalten erachtet und sie deshalb nicht besonders berichtet. Im übrigen haben wir hier die Übers.-Varr. ἐρωτήσω Mt Mc, ἐπερωτήσω Mc, ἕνα λόγον, resp. λόγον ἕνα Mc Mt, dass blosse λόγον Lc (vgl. συκῆν μίαν Mt 21, 19, συκῆν Mc 11, 13), ἐρῶ Mt, λέγω (D) Mc. Im ersten und dritten Evangelium steht bei ἐρωτήσω, in jenem auch bei ἐρῶ noch κἀγώ dabei, das bei Mc an den entsprechenden Stellen wohl fehlt. Vielleicht war in U in ersterem Falle zwar das „ich“, aber nicht das „auch“ besonders ausgedrückt. Mc hat dann das „ich“ ignoriert, Mt und Lc, jeder unabhängig vom andern, noch ein: auch davor zugefügt, was ja sehr nahe lag. Dem εἰπεῖν bei Mt und Lc entspricht bei Mc das genauere ἀποκρίνεσθαι in den Worten (καὶ)[1]) ἀποκρίθητέ μοι. Mt hat den entsprechenden Satz, zugleich mit relativer Anknüpfung an das Vorhergehende, periodischer zu gestalten gesucht: ὃν (nämlich λόγον ἕνα) ἐὰν εἴπητέ μοι κτλ.

Die Gegenfrage Jesu lautet nun: „Stammte die Johannestaufe vom Himmel oder von Menschen?“ So Mc und Lc. Bei ersterem ist vielleicht noch mit Δ ἀποκρίθητέ μοι am Schluss

---

gewöhnlich gelesenen ποιῇς, so ist der Fortfall des ganzen zweiten Teils der Frage in D 238 k u. a. wegen aberratio oculorum noch verständlicher. Denn auch der erste Teil endigt ja auf ποιεῖς.

1) Fehlt D 28 a b c f g1 i k q arm cop.

zuzufügen, Worte, die, zumal da sie in den Parallelen fehlten, beim Abschreiben leicht verloren gehn konnten. Mt scheint hier den U-Text seinerseits etwas nachdrücklicher gestaltet zu haben, indem er aus einer Frage zwei machte: woher stammte die Johannestaufe? Vom Himmel oder von den Menschen? Statt des Sing. *ἐξ οὐρανοῦ* bei Mt und Lc ist vielleicht bei Mc auf Grund von D^gr^ *ἐξ οὐρανῶν* zu lesen. Ob zwischen *τὸ βάπτισμα* und *Ἰωάννου* der Art. *τό* noch einmal zu setzen sei, darin schwanken die Handschriften. Am schlechtesten ist das *τό* bei Lc bezeugt, wo es in A B C Δ u. a. fehlt.

„Sie aber (Mc: und sie) erwogen bei einander, indem sie sprachen usw.“ Übers.-Varr.: *διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς* Mt, *συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτοὺς* Lc, *ἐλογίζοντο*[1]) *πρὸς ἑαυτοὺς* Mc. „Wenn wir sagen: vom Himmel, wird er zu uns sagen: warum (nun) habt ihr ihm nicht geglaubt?“ So alle drei Synoptiker.

Bei Mc steht in D 13 28 69 124 346 2pe a b c ff² i k noch ein *τί εἴπωμεν*; vor *ἐὰν εἴπωμεν* voran. Statt *ἐρεῖ* (so jedenfalls Mt und Lc) liest D^gr^ bei Mc *λέγει* (vgl. V. 29), was vielleicht die ursprüngliche Lesart darstellt. Ob hinter *διὰ τί* bei allen drei Berichterstattern oder nur bei einem oder zwei *οὖν* gestanden, wird sich bei dem Schwanken der handschriftlichen Überlieferung nicht mehr ausmachen lassen. — Statt *οὐκ ἐπιστεύσατε* lesen H b e Op im ersten Evangelium *οὐ πιστεύετε*. Ob das nur Schreibfehler ist?

Mt fährt fort: wenn wir aber sagen: von Menschen, — so fürchten wir das Volk, denn alle halten den Johannes für einen Propheten. Der Satz *φοβούμεθα τὸν ὄχλον* nach dem konditionalen Vordersatze macht einen etwas abrupten Eindruck. Der Sinn der ganzen Periode liesse sich etwa so wiedergeben: „Falls wir sagen: von Menschen, so müssen wir bei dieser Eventualität bedenken, dass wir uns vor dem Volke fürchten. Wir können es also nicht sagen.“ Aber U_1 sowohl wie U_2 werden sich doch wohl in derselben brachylogischen Weise wie Mt ausgedrückt haben, Mc und Lc haben dann, jeder in seiner Weise, zu ändern gesucht. Lc: „(Wenn wir sagen:

1) So A X Γ u. a. In ℵ* u. cb wird, wegen des folg. *πρός*, *προσελογίζοντο* gelesen. Meistens findet aber in den Abschriften eine Assimilation an das matthäische *διελογίζοντο* statt.

von den Menschen,) so wird das ganze Volk uns steinigen.“ Mc hat sich zwar enger an seine Vorlage angeschlossen, aber objektiv referierend von der Furcht der betr. gesprochen, statt die Worte ihnen selber in den Mund zu legen. Statt des Satzes mit: wenn aber, ist dann eine direkte Frage mit *ἀλλά* getreten. „Sollen wir vielmehr sagen: von Menschen?“ Da fürchteten sie das Volk. Sehr geschickt macht sich freilich auch diese Ausdrucksweise nicht. An Übers.-Varr. sind zu konstatieren *ἐξ ἀνθρώπων* Mt Mc, *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* Lc, wenigstens lesen hier D so und wohl auch a c e ff², die mit ab übersetzen; Mt bezeichnet das Volk mit *ὄχλος*, Mc Lc mit *λαός*. Dem *πάντες* in den Worten *πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην* entspricht bei Mc als Übers.-Var. *ἅπαντες*, bei Lc direkt nichts, bei ihm ist aber unmittelbar vorher das Volk als *ὁ λαὸς ἅπας* bezeichnet. Weitere Verschiedenheiten in der Wiedergabe des aramäischen Textes sind *ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην* Mt, *πεπεισμένοι εἰσὶν Ἰωάννην εἶναι* Lc. Der entsprechende Mc-Satz gehört nicht mehr zu der Rede der Gefragten, sondern gleich den unmittelbar vorhergehenden Worten *ἐφοβοῦντο τὸν λαόν*, zu dem objektiven Bericht des Evangelisten. So spricht denn auch Mc nicht von einer Meinung des Volkes, sondern, verstärkend, von einem Wissen desselben, dass Johannes wahrhaftig ein Prophet war. Mit seiner Predigt beginnt ja bereits, wie Mc im Eingange seiner Schrift hervorgehoben, das *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Jesus erhält schliesslich die ausweichende Antwort: wir wissen es nicht, Mt Mc. Im dritten Evangelium finden wir indirekte Ausdrucksweise *καὶ ἀπεκρίθησαν, μὴ εἰδέναι πόθεν*. Da erwidert er, auch er, wie Mt noch besonders hervorhebt: so sage auch ich euch nicht, auf Grund welcher Vollmacht ich dieses tue. Übers.-Varr.: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ* Mt Lc, *εἰς ποίαν ἐξουσίαν* Mc (D^gr*^).

Hat Jesus hier auch seinen Gegnern die Antwort auf ihre Vollmachtsfrage verweigert, so gibt er sie ihnen hinterher doch in indirekter, aber für sie durchaus deutlicher Weise in dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Er zeigt ihnen hier zugleich, wie sehr er ihre Machinationen durchschaut, und welchen Erfolg dieselben haben werden.

Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern.

Mt 21, 33—46. Mc 12, 1—12a b. Lc 20, 9—19.

Im Mt-Evangelium schliesst sich an den vorangehenden Disput über die Mission des Täufers zunächst das jedenfalls nicht aus U_1 stammende Gleichnis Jesu, die beiden ungleichen Söhne betreffend, an, V. 28—31a, dem auch die Ausdeutung, auf die Vornehmen in Israel einerseits und die Zöllner und Dirnen andererseits, V. 31b—32 nicht fehlt. Mit *ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε* V. 33 lenkt dann der Evangelist in geschickter Weise wieder in den Gang seiner U_1-Quelle ein, um nunmehr das Gleichnis von den bösen Weingärtnern anzufügen. Wie dasselbe in U_2 eingeleitet war, können wir noch aus dem Vergleich zwischen Mc und Lc erschliessen, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass in U_1 die Übergangsformel anders gelautet hat: „Und er begann zu ihnen in Gleichnisworten zu reden"; *λαλεῖν* Mc, *λέγειν* Lc, Übers.-Varr. Allerdings vermeidet hier der dritte Evangelist, wie auch sonst, wo es sich nur um eine einzige Gleichniserzählung handelt (s. oben S. 166 und 172) den Plural von *παραβολή*, auch denkt er sich bei dem Vortrage der Parabel, ebenso wie bei der vorhergehenden Auseinandersetzung über Johannes den Täufer (vgl. V. 1) als Hörer nicht nur die Würdenträger des Volkes, sondern den ganzen *λαός*: *ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην*. Nach der Schlussbemerkung V. 19 sind freilich auch jene als anwesend zu denken.

In dem Eingange der Gleichniserzählung selbst drückt sich Mt zunächst etwas breiter aus, als seine Seitenreferenten, nicht: ein Mensch pflanzte einen Weinberg (so Mc und Lc), sondern: es war ein *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης*, welcher einen Weinberg pflanzte, resp. (vgl. Jülicher a. a. O. II. S. 387) nach Ir Hil syr^{cu} syr^{sin}: und er pflanzte einen Weinberg. Wenn dem *οἰκοδεσπότης* des Mt in den Parallelen nichts entspricht, sondern hier nur von einem *ἄνθρωπος* die Rede ist, so könnte man in jenem Worte einen erweiternden, etwa aus Reminiszenz an 20, 1 zu erklärenden Zusatz des ersten Evangelisten erblicken. Ebenso möglich aber auch, dass hier wörtliche Wiedergabe von U_1 vorliegt. *ἄνθρωπος* neben einem Substantiv fällt auf und erklärt sich nur als Semitismus, vgl. schon im A. T.

z. B. Hiob 34, 30. Ausserdem ist die Bezeichnung des Weinbergbesitzers als Hausherrn doch etwas fremdartig und könnte daher sehr wohl in U_2 gestrichen worden sein, wenn sie in U_1 vorlag. Aus dieser Streichung ergab sich dann leicht die Zusammenziehung der beiden Sätze in einen, von denen der erste durch die Fortlassung des wichtigsten Begriffes recht bedeutungslos geworden war.

Mt und Mc schildern nun, in Anklang an Jes 5, 2, die besondere Fürsorge, die der Besitzer des Weinbergs demselben angedeihen liess, eine Fürsorge, die das rücksichtslose und gewalttätige Verhalten der Weinbergspächter in ein für sie desto ungünstigeres Licht setzt. Der Weinberg erhält Umzäunung, Kelter (*ληνός* Mt, *ὑπολήνιον* Mc, Übers.-Varr.) und Wachtturm.[1]) Bei Lc fehlen diese Züge, was aber schwerlich zu der Auffassung berechtigt, dass hier ein älterer, bei den Seitenreferenten etwa in Erinnerung an die Jesajastelle erweiterter Text noch vorliegt. Vielmehr wird der dritte Evangelist jene ausmalenden Details für bedeutungslos erachtet und sie daher wie so manches andere, was er in U_2 vorfand, ausgelassen haben. Dann heisst es bei allen drei Berichterstattern weiter, dass der Herr den Weinberg an Bauern zur Bewirtschaftung verdingt und sich (selber)[2]) auf Reisen begibt. Lc bestimmt die Zeit des *ἀποδημῆσαι* noch näher durch den Zusatz *χρόνους ἱκανούς*.

Zur entsprechenden Zeit (*τῷ καιρῷ* Mc, *καιρῷ*[3]) Lc, oder, wie Mt paraphrasierend übersetzt: *ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν*) entsendet der Besitzer seine Knechte, welche die Früchte des Weinberges einfordern sollen. Im Mt-Evangelium und wohl schon in U_1 werden die einzelnen Knechte zunächst nicht unterschieden (*ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωρ-*

1) Die Darstellung des Mt ist auch hier etwas breiter, sofern zu *περιέθηκεν* ein *αὐτῷ* und zu *ὤρυξεν* ein *ἐν αὐτῷ* hinzugefügt ist.

2) Das „selber" drückt wohl nur Lc noch besonders aus: D e lesen *αὐτὸς δέ*, 157, eine Reihe it codd vg arm *καὶ αὐτός*. Die gew. Lesart, ein blosses *καί* vor *ἀπεδήμησεν*, dürfte auf Assimilation an die Parallelen beruhen.

3) Wenn syr[cu] und syr[sin] übersetzen: in einer der Zeiten, so setzt das vielleicht die Lesart *ἐνὶ καιρῷ* voraus, die dann ihrerseits auf *ἐν καιρῷ*, wie A *Γ Δ Λ Π* einige it codd. vg und arm lesen, zurückgehn könnte.

γούς). Das erfolgt erst hinterher, als von der freventlichen Behandlung erzählt wird, der die einzelnen unterliegen, V. 35: der eine wird durchgebläut, der andere getötet, der dritte gesteinigt. U_2 hat hier, wie an vielen anderen Punkten, die Darstellung spannender zu gestalten gesucht, und zwar dadurch, dass hintereinander von der Entsendung und dem Schicksale jedes einzelnen Knechtes besonders berichtet wird. Im einzelnen beachte die Übers.-Varr.: *λαβεῖν* Mt und *ἵνα λάβῃ* Mc,[1]) während Lc[2]) den Satz etwas anders gestaltet, *ἵνα δώσουσιν αὐτῷ.* Bei Mt heisst es einfach, dass der Besitzer seine Früchte in Empfang nehmen möchte. Bei Mc und Lc finden wir dafür eine partitive Ausdrucksweise *ἀπὸ τῶν καρπῶν* (resp. *τοῦ καρποῦ* Lc) *τοῦ ἀμπελῶνος*. U_2 wird hier wohl an dem Texte von U_1 geändert haben, aus der Erwägung heraus, dass ein Teil der Früchte den Bearbeitern des Weinberges selbst als Entgelt für ihre Mühe habe zu gute kommen müssen. Allerdings könnte auch schon der Ausdruck: seine Früchte nur denjenigen Teil derselben bezeichnen, auf die der Herr des Weinberges Anspruch erhebt.

Das folgende zeigt uns deutlich, wie in der Brust des Stilisten Lucas zwei Seelen nebeneinander wohnen. Auf der einen Seite entfernt er einen Semitismus der Quelle, indem er vom „Ergreifen" des einen Knechtes (Mc) resp. der Knechte des Weinbergbesitzers (Mt) nichts berichtet,[3]) anderseits braucht er zweimal *προςτίθεσθαι* mit dem Inf., wo Mc — in gewählterem Griechisch! — das erste Mal *πάλιν* beim verbum finitum und das zweite Mal gar nichts Entsprechendes setzt. Lc wird hier die aramäische Quelle genauer wiedergeben als Mc, während in ähnlichem Falle — in den Worten bei der Einsetzung des heiligen Mahles — das Umgekehrte der Fall ist. Vgl. Lc

---

1) Bei Mc ist auch hier die Ausdrucksweise etwas plerophorisch insofern, als man eigentlich nach dem *πρὸς τοὺς γεωργούς* des Hauptsatzes hinter *ἵνα* nur *παρ' αὐτῶν* statt *παρὰ τῶν γεωργῶν* erwartet.

2) Seinem Text ist bei Mc der von D und syr[sin] asimiliert. Letzterer kann also nicht als ursprünglich gelten (gegen Wellhausen).

3) Ähnlich V. 15. Durchgängig ist allerdings dieser Semitismus von ihm nicht vermieden, vgl. 13, 19. 21.

22, 18: οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν κτλ. Mc 14, 25: οὐκέτι οὐ μὴ προςθῶ π(ι)εῖν, wie mit D 2pe a f zu lesen sein wird.[1])

Was nun die Behandlung des ersten Knechtes anlangt, so hat U_2 wohl nicht nur, wie U_1, von der Züchtigung berichtet, die ihm zu teil wird, sondern des weiteren noch, dass er mit leeren Händen zurückgeschickt wird. Mc: (αὐτὸν) ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν, Lc: ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν. (Beachte auch die zwei Übers.-Varr.) Von den beiden anderen Knechten wurde wohl schon nach U_1 der eine getötet, der andere gesteinigt. Das ist insofern eine etwas seltsame Ausdrucksweise, als ja die Steinigung keinen Gegensatz zur Tötung, sondern nur einen Spezialfall derselben darstellt. Schon U_2 wird an dieser Darstellungsart Anstoss genommen und den Text zu korrigieren versucht haben. Hiernach wurde nur der dritte getötet, während der zweite gleich dem ersten Schläge erhielt, dazu aber noch besonders beschimpft wurde. So Mc und auch Lc, nur, dass der letztere es sogar bei dem dritten zu keiner Tötung kommen lässt, sondern nur zu einer blutigen Verwundung. Lc hat hier offenbar seinerseits den Bericht von U_2 noch abgeschwächt, um eine Klimax mit Bezug auf das Folgende herauszubekommen: die schnödeste Behandlung, die Ermordung, widerfährt nur dem Sohne des Weinbergbesitzers. Eine teilweise ähnliche Abschwächung des Berichtes der U_2-Vorlage finden wir im dritten Evangelium auch 6, 11 (s. S. 135). Von einer Steinigung eines der Knechte ist auch bei Mc nicht die Rede. Denn das λιθοβολήσαντες, das A C X Γ Π syrsch syrp go aeth u. a. hinter κἀκεῖνον V. 4b noch einfügen, ist offenbar Glosse aus Mt. Vielleicht schon der für Heidenchristen schreibende Verf. von U_2, und wenn nicht er, so doch der Autor unseres zweiten Evangeliums haben den Ausdruck „steinigen" zu vermeiden gesucht.

Lc verwendet übrigens, wo er von der Behandlung des zweiten Knechtes berichtet, dasselbe Verbum δείρειν, das er bereits mit Bezug auf den ersten gebraucht hatte. Mc — auch hierin diesmal der bessere Stilist — hat mit dem Ausdruck

1) Auch bei Josephus findet sich dieser Semitismus des Gebrauches von προστίθεσθαι, nach Guil. Schmidt, de Flavii Josephi elocutione observationes criticae (Fleck, Jahrbb. Suppl. XX 514 ff.) sogar als einziger!

abzuwechseln versucht[1]) und dafür das Verbum κεφαλιοῦν gesetzt, das wohl trotz alter und neuester Textkritiker zu lesen sein dürfte. Lc hat ferner auch von dem zweiten Knechte berichtet, dass sie ihn, nachdem sie ihn geprügelt und beschimpft haben, „leer zurückschicken".[2]) Bei Mc ist von dieser Rücksendung nur in denjenigen Handschriften die Rede, in welchen auch durch Einfügung des matthäischen λιθοβολήσαντες eine Ausgleichung des Textes mit dem der Parallelen angestrebt worden ist. An Übers.-Varr. ist hier noch auf die Benennung des zweiten Knechtes als ἄλλον bei Mc, ἕτερον bei Lc hinzuweisen.

Die beiden ersten Evangelisten berichten dann noch von der Entsendung einer zweiten Gruppe von Knechten, denen jedoch ein analoges Schicksal zu teil wird, Mt V. 36 Mc V. 5[b], Lc hat diesen Passus als nebensächlich übergangen. Während Mt auf die Behandlung, die die Weingärtner diesen δοῦλοι angedeihen lassen, nicht näher eingeht, sondern mit den Worten καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως nur auf das Vorhergehende verweist, schreibt Mc οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτέννοντες. Allerdings ist der verkürzte Satz, zu welchem diese Partizipien gehören: καὶ πολλοὺς ἄλλους bei Mc stilistisch verunglückt. Man erwartet hier als Verbum etwa ein ἐκάκωσαν (vgl. Jülicher a. a. O. S. II, S. 389), doch lässt sich das durchaus nicht ohne weiteres aus dem Vorhergehenden ergänzen. Zudem fehlt dann jede Notiz, dass auch diese Knechte zunächst doch von dem Weinbergsbesitzer entsandt werden. Anders Mt V. 36[a]. Mc hat hier offenbar zunächst kürzen wollen, um dann in den beiden partizipiellen Näherbestimmungen auf das Schicksal der betreffenden etwas ausführlicher hinzuweisen.

Zuletzt entsendet der Besitzer seinen Sohn, oder, wie U_2 sich ausgedrückt hat, um die Grösse des Entschlusses des Vaters noch schärfer zu markieren, seinen geliebten Sohn. Der Vater sagt sich: sie werden meinen Sohn respektieren. Bei Lc

---

1) Anderseits bemüht sich hier allerdings gerade Lc V. 10—13, mit dem Ausdruck für „senden" abzuwechseln, indem er nicht bloss, wie seine Seitenreferenten, ἀποστέλλειν gebraucht, sondern auch ἐξαποστέλλειν und πέμπειν

2) Auch von dem dritten heisst es hier, dass sie ihn, nachdem sie ihn verwundet haben, „hinauswerfen".

ist allerdings die Sicherheit dieser Erwartung im Hinblick auf die spätere Enttäuschung, die der Weinbergsbesitzer erlebt, durch ein zugefügtes „vielleicht“ erheblich eingeschränkt. Bei Mc wird der Sohn noch speziell in einem besonderen Satze eingeführt: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν.* Lc bringt den ganzen Passus in Form eines Selbstgespräches des Herrn des Weinberges: „Was soll ich tun? Ich werde meinen geliebten Sohn schicken. Vielleicht werden sie usw.“ Bemerke noch die Übers.-Varr. *ὕστερον* Mt, *ἔσχατον* Mc, mag man nun diese beiden Superlative — auch die Komparativform *ὕστερον* kann bekanntlich nach hellenistischem Sprachgebrauch superlativischen Wert haben — wie Mt 22, 27, Mc 12, 22 adverbiell oder als maskulinische Akkusative fassen; Übers.-Var. ist auch die Einführung der direkten Rede durch *ὅτι* bei Mc, die bei den Seitenreferenten fehlt.

„Als die Landleute den Sohn erblickten, sprachen sie unter einander u.s.w.“ So Mt, ähnlich Lc und Mc. Mc hat freilich zu dem *ἰδόντες τὸν υἱόν* resp. *αὐτόν*, das Mt und Lc, offenbar im Anschluss an die Quelle bringen, keine Parallele.[1]) Sei es aus Zufall, sei es, weil er es als nebensächlich hielt, hat er es ausgelassen. Er weist auf andere Weise noch besonders auf das Vorhergehende zurück, indem er *ἐκεῖνοι* vor *οἱ γεωργοί* setzt. Das „unter einander“ gibt jeder der Evangelisten anders wieder; Mc *πρὸς ἑαυτούς*, Mt *ἐν ἑαυτοῖς* (was, wie das folgende *δεῦτε ἀποκτείνωμεν* zeigt, nicht mit „bei sich“ übersetzt werden darf), Lc *πρὸς ἀλλήλους*. Letzterer schreibt auch statt des blossen *εἶπον* resp. *εἶπαν* der Seitenreferenten in gewählterer Breite: *διελογίζοντο λέγοντες.*

Die nun folgenden Worte der Weingärtner lauten dem Sinne nach bei den drei Berichterstattern übereinstimmend. Auch hier steht Mc mit seiner Einführung der Rede durch *ὅτι* allein. Bei Lc fehlt wohl *δεῦτε* vor *ἀποκτείνωμεν.* Wichtiger sind die anderen Übers.-Varr.:

καὶ σχῶμεν[2]) *τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ* Mt,

---

1) Die Worte *θεασάμενοι αὐτὸν ἐρχόμενον* in 13. 68. 69. 124 syrp(mg) arm u. a. sind doch wohl Glosse.

2) Die konjunktivische Ausdrucksweise statt der nach den Parallelen erwarteten futurischen wird sich erklären durch Assimilation an den vorangehenden Koniunktiv *ἀποκτείνωμεν.*

καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία Mc,
ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία Lc.

In dem folgenden Passus, der das Schicksal des Sohnes schildert, fehlt wiederum bei Lc wie in V. 10 eine Parall. zu dem *λαβόντες* der Seitenreferenten. Im übrigen ist hier bei allen drei Berichterstattern neben der Ermordung von einem Hinauswerfen des Sohnes die Rede. Und zwar erfolgt dasselbe nach Mt und Lc bereits vor jener, während bei Mc erst seine Leiche hinausgetan wird. Uns erscheint zweifellos die Darstellung des Mc als die natürlichere, die der Seitenreferenten wird aber mehr dem jüdischen Empfinden gerecht und dürfte daher die ursprünglichere sein. Da „durch das Blut eines Erschlagenen die Mordstätte schwer verunreinigt wurde, vgl. Num 15, 36" (Jülicher a. a. O. II S. 393), töten die Weinbauern den Sohn ausserhalb des Bereiches des Weinberges, den sie nunmehr als ihr Eigentum betrachten und deshalb nicht beflecken wollen. Jülicher gibt allerdings trotz der soeben zitierten treffenden Bemerkung schliesslich doch, an seine Marcus-Hypothese gebunden, der Darstellung des zweiten Evangelisten den Vorzug. Die Reihenfolge der Handlungen bei den beiden anderen Berichterstattern soll sich dann erst aus der Bezugnahme auf den ausserhalb der Mauern Jerusalems erfolgten Tod Jesu erklären. Als ob der Weinberg die Stadt Jerusalem bedeutete, und ob bei Mt oder Lc in der Leidensgeschichte irgendwie besonders hervorgehoben sei, dass die Hinrichtung Jesu ausserhalb der Stadtmauern vollzogen worden ist!

„Wenn nun der Herr des Weinbergs kommen wird, was wird er jenen Bauern tun?" fährt Mt fort, während Mc und Lc schreiben: „was wird (nun) der Herr des Weinberges tun? Er wird kommen u.s.w." Die Reflexionen auf das Kommen und auf das Tun des Herrn erscheinen also in den beiden Typen der Darstellung in verschiedener Reihenfolge. Ob hier erst Mt selber geändert hat, oder, wie gewöhnlich, eine frühere Form der Darstellung als Mc und Lc vertritt, lasse ich dahingestellt. Man kann in den Worten *ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος* eine Antezipation aus dem folgenden „und er wird kommen" erblicken, man kann auch in ihnen eine getreue Übersetzung des Textes von U_1 sehen, an dem U_2 korrigiert hat. U_2 würde es dann als ziemlich

unmotiviert betrachtet haben, dass hier, wo wieder auf den Weinbergsbesitzer die Aufmerksamkeit gelenkt wird, zunächst sein Kommen einfach vorausgesetzt erscheint.

Bei Mt sind es nun die Hörer des Gleichnisses, die selber auf die Frage Jesu, was der Herr mit jenen Weinbergspächtern machen werde, die Antwort erteilen, V. 41. Bei den Seitenreferenten ist jene Frage als rein rhetorische behandelt, und die Antwort spricht Jesus aus. Es ist nicht zu verkennen, dass die matthäische Form der Darstellung die lebendigere ist. Sie wird daher schwerlich aus U_1 stammen. Denn in diesem Falle wüssten wir nicht, weshalb sie von U_2 geändert sein sollte. Vielmehr wird hier der erste Evangelist — vielleicht unwillkürlich — seinen Bericht nach dem des vorangehenden Gleichnisses gestaltet haben, vgl. V. 31: *τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγουσιν· ὁ πρῶτος.*[1]) Auch im übrigen zeigt V. 41 die redaktionelle Tätigkeit des ersten Evangelisten. An Stelle des blossen: er wird sie, die Landleute, vernichten, schreibt er mit gut griechischer Poronomasie: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει* (oder, wenn wir hier L folgen dürfen, *ἀναλώσει*) *αὐτούς*. Desgleichen erweitert er am Schlusse offenbar seine Vorlage, indem er die „anderen" (Mc Lc), denen der Herr des Weinberges denselben verdingen wird,[2]) als Bauern näher bezeichnet, die ihm die Früchte zu ihrer Zeit abliefern werden.

Nunmehr wird auch im dritten Evangelium der Vortrag Jesu durch eine Zwischenbemerkung der Hörer unterbrochen. Als sie von dem Strafgericht vernehmen, welches die mörderischen Weingärtner treffen soll, entringt sich ihren Lippen der unwillkürliche Schreckensruf: *μὴ γένοιτο.*[3]) Die Tragödie, die die Gleichniserzählung da vor ihnen aufrollt, erweckt Furcht und Mitleid in ihnen. Da weder Mt noch Mc eine Spur dieser Zwischenbemerkung bringen, wird sie erst von dem dritten Evangelisten stammen, der mit ihr zu der folgenden Bemerkung

1) Auch im nächstfolgenden Gleichnisse, 22, 4a, findet sich wiederum ein Anklang an unsere Parabel V. 36a: *πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους.*

2) Mt schreibt hier *ἐκδώσεται*, Mc und Lc einfach *δώσει.*

3) In diesen Worten einen Anklang an spezifisch paulinische Redeweise zu erblicken, wird (vgl. Jülicher, a. a. O. II S. 400) schwerlich angehn.

Jesu über den von den Bauleuten verworfenen Stein überleiten will. Dieselbe findet sich bei allen drei Synoptikern. Jesus zitiert hier bekanntlich Ps. 118, 22. 23. Lc lässt allerdings den 23. Vers als nebensächlich fort.

Im Verhältnis zum Vorhergehenden macht sich die Anführung dieser Psalmstelle etwas abrupt. Bei Mc haben wir hier fortlaufende Rede Jesu, während derselbe in den beiden anderen Evangelien von neuem das Wort ergreift, nachdem vorher die Hörer teils (bei Mt) durch Schilderung des Schicksals der Weingärtner sich selbst ihr Verdammungsurteil gesprochen, teils (bei Lc) dasselbe durch ein *μὴ γένοιτο* von jenen abzuwenden versucht haben. Bei Lc ist nun der Zusammenhang wohl so gedacht. Jesus gewahrt den Schrecken, den seine Hörer über den Ausgang der Gleichniserzählung empfinden. Das ist die rechte Stimmung, die er in ihnen erzeugen will. Sie sollen sich auflehnen gegen ihre Führer, die Weinbergspächter, und sie von ihrem verbrecherischen Vorhaben zurückzuhalten suchen. Er bemüht sich diese Stimmung noch zu verstärken, indem er, sie anblickend, spricht: Was hat es also mit dieser Schriftstelle: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden", für eine Bewandtnis? Jesus beantwortet die Frage selber V. 18, indem er aus dem Zitat folgert, dass dieser Stein, wenn er eine derartige Verwendung beim Hausbau findet, ein besonders grosser und schwerer sein muss, dem zermalmende Kraft innewohnt, mag nun jemand auf ihn, oder er auf jenen fallen.[1]) Jesus kann damit nur auf sich selber anspielen und das schreckliche Strafgericht, das den trifft, der sich an ihm, dem Sohne des Weinbergsbesitzers, versündigt.

Die beiden anderen Evangelisten haben keinen derartigen Übergang versucht und entsprechen damit wohl U_1 resp. U_2. Einfach mit *οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς*; Mt V. 42, resp. *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε*; Mc leiten sie das Schriftwort ein.[2])

---

1) Zur Bedeutung von *λικμᾶν* vgl. Deissmann, Neue Bibelstudien S. 52 f.

2) Ob *οὐδέ* und *οὐδέποτε* Übers.-Varr. sind? Auch Mc 2, 25 Lc 6, 3 entsprechen sich die beiden Worte. — Mt dürfte mit dem Ausdruck *ἐν ταῖς γραφαῖς* nur auf einen Teil des A. T. anspielen, die Ketubim, bei Mc und Lc (*τὴν γραφὴν ταύτην*, resp. *τὸ γεγραμμένον τοῦτο*, Übers.-Varr.), also wohl

Diese Worte lesen sich wie eine Bezugnahme Jesu auf eine vorangegangene Bemerkung der Hörer des Gleichnisses. Das kann dann nur die skeptische, geringschätzige Frage nach der Vollmacht für sein Auftreten sein, Mt V. 23 Mc 11, 28. Diese Frage beantwortet Jesus einmal durch die Gleichniserzählung, welche zeigt, wie hoch der Sohn dem Vater steht, dass dieser für seine Ermordung so schwere Rache nimmt, er beantwortet sie ferner durch den Hinweis auf das Psalmwort, das deutlich zur Anschauung bringt, wie wertvoll der von den Bauleuten verworfene Stein ist.

Und wer sind nun die anderen Weingärtner, die der Besitzer als Bearbeiter des Weinbergs einsetzen wird? Mt weist auf sie V. 43[1]) noch besonders hin: deshalb, d. h, weil sich herausgestellt hat, dass ihr in der Schätzung des Bausteines so fehlgegriffen habt, sage ich euch, dass das Gottesreich[2]) von euch genommen und einem „Volke", das seine Früchte bringt, gegeben werden wird. Der Ausdruck *ἔθνος* ist hier in jedem Falle bildlich zu verstehn, als Korrelatbegriff zu der vorhergenannten *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Zu jedem Reich gehört auch ein Volk. Da Mt dieses Gleichnis mit dem vorhergehenden V. 28 ff. zusammengestellt hat, wird man annehmen können, dass er auch hier an die Zöllner, Sünder und Huren denkt, im Unterschiede von den Vornehmen in Israel. Und diese Deutung wird auch wohl die der übrigen Berichterstatter sein. Man

schon in U_2 ist diese für heidenchristliche Leser schwerverständliche Bezugnahme verwischt.

1) Dass dieser V. erst auf Rechnung des Evangelisten kommt, geht aus der von allen drei Berichterstattern am Schluss gebrachten Notiz hervor, dass die Hohenpriester usw. erkannten, dass er mit Bezug auf sie die Parabel gesprochen. Dieser Satz setzt voraus, dass Jesus vorher noch keine derartige wie in dem *ἀφ' ὑμῶν* liegende Deutung der Parabel gegeben hatte. Vgl. B. Weiss z. d. St.

2) Es ist dies eine der wenigen Stellen, an denen bei Mt der Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* statt *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* textkritisch gesichert ist. Vgl. noch 6, 33; 12, 18; 21, 31. Keine dieser Stellen hat eine Parall. bei Mc. Die Vertreter der reinen Mc-Hypothese müssen nun annehmen, dass der erste Evangelist den Ausdruck: Gottesreich zwar bei verschiedenen Gelegenheiten angewendet, aber absichtlich an all den Stellen vermieden habe, an denen er ihn in seiner Mc-Quelle las!! Das glaube, wer kann.

könnte ja gewiss die Elite des Volkes, über die Jesus hier ein so vernichtendes Urteil fällt, als Repräsentanten desselben überhaupt fassen und bei den „anderen" Weingärtnern an Heiden denken. Aber der Umstand, dass am Schlusse nach allen Darstellungen das Volk als auf Seiten Jesu stehend erscheint, macht diese Deutung doch recht unwahrscheinlich. Höchstens kann man fragen, ob hier nicht wenigstens in zweiter Linie an die Heiden gedacht sei.

V. 44 bei Mt wird, trotz kleiner Abweichungen von Lc 22, 18 im Anfange, doch einfach mit den meisten Textkritikern als Glosse, die aus jener Parallele in unseren Text gekommen ist, betrachtet werden müssen. Er fehlt bei D 33 a b e $ff^{1.2.}$ r syr^{sin} Origenes u. a.

Was den Schlusspassus angeht, so vermisst man bei Mc V. 12 eine besondere Namhaftmachung der Subjekte, die Jesum ergreifen wollen. Das *ἐζήτουν* weist vielmehr auf das *αὐτοῖς* V. 1 und dieses auf die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten 11, 27 zurück. Mc wird hier die aramäische Quelle genauer wiedergeben als die Seitenreferenten, von denen jeder in seiner Weise bestimmte Subjekte zu nennen sich veranlasst gefühlt hat. Es sind das nicht ganz die im Eingange des Gespräches über den Täufer erwähnten. So ersetzt Mt die dortigen Ältesten hier durch die Pharisäer.

Bei Mc findet sich nun in der zweiten Hälfte des Verses 12 die Schwierigkeit, dass das *γάρ* hinter *ἔγνωσαν* nicht das unmittelbar vorhergehende *ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον*, sondern das weiter zurückstehende *ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι* begründet (vgl. Jülicher z. d. St.).[1] Nun haben wir ja aber schon mehrfach in den synoptischen Evangelien, speziell bei Mc, beobachten können, dass in semitisierender Diktion zwei Sätze als Hauptsätze einander gleichgeordnet werden, von denen der eine dem andern logisch untergeordnet ist. Gewöhnlich trifft das für den vorangehenden im Verhältnis zum folgenden zu, und wenn wir einen Blick auf die Mt-Parall. werfen, so scheint das auch hier der Fall zu sein, sofern dort — offenbar als Übers.-

1) „Und sie suchten ihn zu ergreifen und fürchteten das Volk. Denn sie erkannten, dass er mit Bezug auf sie das Gleichnis gesprochen hatte."

Var. zu Mc — ζητοῦντες ἐφοβήθησαν zu lesen ist.[1]) Aber damit ist uns für Mc nicht gedient. Mt kann sich so ausdrücken, weil bei ihm der Satz, dass die Hohenpriester und Pharisäer erkannten, dass das Gleichnis auf sie gemünzt war, nicht als Begründungssatz folgt, sondern vorher bereits gebracht worden war. Wir werden uns also entschliessen müssen, das καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον des Mc dem vorangehenden Satz untergeordnet zu denken, gleich wie 15, 25 καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν dem vorangehenden ἦν δὲ ὥρα τρίτη logisch untergeordnet ist. Also: sie suchten ihn festzunehmen, obwohl sie das Volk fürchteten. Wenn es nun freilich hinterher heisst: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον, so scheint doch auf das vorhergehende ἐφοβήθησαν ein stärkerer Akzent zu fallen, als die logische Unterordnung dieses Satzes unter das ἐζήτουν eigentlich erwarten lässt, und erst V. 13 zeigt, dass die Widersacher Jesu doch an ihrem Plane festhalten. Dieselben Schwierigkeiten gelten für den Lc-Text, nur, dass hier von einem vorläufigen ἀπελθεῖν der Gegner nichts berichtet ist.

Beachte noch die Übers.-Varr. κρατεῖν αὐτόν Mt Mc, ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτόν Lc; τοὺς ὄχλους Mt, τὸν ὄχλον Mc, τὸν λαόν Lc;[2]) πρὸς αὐτούς Mc Lc, περὶ αὐτῶν Mt; λέγει Mt, εἶπεν Mc, εἴρηκεν (D) Lc. An Zusätzen sind noch zu konstatieren: bei Mt am Anfange des Verses 45 ἀκούσαντες und am Schlusse von V. 46 ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον, als Begründung zu ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους,[3]) bei Lc zu ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας eine

1) Der dritte Evangelist drückt sich wie Mc in zwei Hauptsätzen aus, wählt aber nicht das Imperf. ἐζήτουν, sondern den hier durchaus gleichbedeutenden Aor. ἐζήτησαν.

2) Wenn Jülicher a. a. O. II S. 399 meint, Lc ziehe überhaupt λαός dem Worte ὄχλος vor, so ist das unrichtig. ὄχλος kommt bei ihm häufiger vor als λαός. — G S V Γ Δ, Marcion b. Epiph. u. a. lassen τὸν λαόν aus, offenbar, um das folgende ἔγνωσαν γὰρ κτλ. verständlicher zu machen. Doch fehlt bei Marcion auch der letztere Passus.

3) Sehr möglich allerdings auch, dass die Worte bereits in U_1 gestanden haben. Sie sind dann in U_2 gestrichen, weil man darin keine genügende Würdigung Jesu erblickte, dass man ihn für einen Propheten hielt. Vgl. Mt 21, 11 und die Parallelen (s. oben S. 455 f.). Die Notiz ist dann doch insofern interessant, als sie vermuten lässt, dass Jesus von der grossen Masse in Jerusalem nur für einen Propheten, für den Messias nur von den mit ihm gezogenen galiläischen Anhängern gehalten worden ist.

seiner beliebten näheren Zeitbestimmungen *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (vgl. V. 9 Schluss). Wenn übrigens Mt hier V. 45 den Plur. *τὰς παραβολάς* setzt, so wird sich derselbe nicht wie Mc 12, 1, sondern aus der Bezugnahme auf die beiden vorangehenden Gleichnisse, das von den ungleichen Söhnen und das von den bösen Winzern, erklären.

Mt fügt hier nun noch ein weiteres Gleichnis hinzu, das vom königlichen Hochzeitsmahl, 22, 1—14. Es folgt dann, parallel den sich direkt an die soeben besprochene Parabel anschliessenden Perikopen der Seitenreferenten:

Die Frage nach der Berechtigung der römischen Steuer.

Mt 22, 15—22. Mc 12, 12c—17. Lc 20, 20—26.

Die Widersacher Jesu räumen das Feld, geben damit aber ihre Feindschaft gegen ihn nicht auf, schicken vielmehr nur andere ins Treffen. Übers.-Varr.: *πορευθέντες* Mt, *ἀπῆλθον καί* Mc, *ἀποχωρήσαντες* Lc. Mc setzt vor *ἀπῆλθον* noch *ἀφέντες αὐτόν* hinzu. Statt des lukanischen *ἀποχωρήσαντες* (D, die meisten it codd go aeth) wird gewöhnlich *παρατηρήσαντες* gelesen, was sich hier aber doch, zumal ohne nähere Bestimmung, etwas eigentümlich ausnimmt. Nun könnte ja *ἀποχωρήσαντες* als eine erleichternde Korrektur betrachtet werden, wenn es nicht eine gute Übers.-Var. zu dem *ἀπῆλθον καί* des Mc und dem *πορευθέντες* des Mt darstellen würde. Das Wort muss aber in gewissen Handschriften verstümmelt gewesen sein. Vielleicht las man deutlich nur die zweite Hälfte *ρησαντες*, wir hätten dann in *παρατηρήσαντες* einen späteren Versuch vor uns, das Wortfragment zu ergänzen.[1]) Ein besonderes Subjekt ist nur von Mt hinzugesetzt: *οἱ Φαρισαῖοι*. Der Hohenpriester (vgl. 21, 45) ist hier nicht weiter gedacht.

Während nun bei den Seitenreferenten berichtet wird, dass sie gewisse Leute abschicken, zu dem Zweck, ihn durch ein Wort zu fangen, drückt sich Mt breiter aus: sie hielten Rats, wie sie ihn auf die angegebene Weise fangen könnten.[2])

1) Auch das zweitfolgende Wort *ἐνκαθέτους* scheint gelegentlich verstümmelt gewesen zu sein, sofern e und Δ am Rande dafür *ἕνα καθένα* lasen.

2) Übers.-Varr.: *ἀγρεύειν τινὰ λόγῳ* Mc, *ἐπιλαμβάνεσθαί τινος τῶν λόγων* Lc (gew. der Sing. *λόγου* ohne Art. gelesen, *τῶν λόγων* steht aber in

Und dann erst heisst es: und sie schicken zu ihm ab usw. Wahrscheinlich liegt in der von den Seitenreferenten gegebenen kürzeren Darstellung die ältere Erzählungsform vor. Mt hat hier nämlich wohl aus dem Grunde noch auf eine besondere Beratung der Widersacher Jesu hingewiesen, weil er eine solche vorher, 21, 15, in seiner Quelle zwar erwähnt gefunden, dort aber übergangen hatte (vgl. oben S. 460). Übers.-Varr.: *ἀποστέλλουσιν αὐτῷ* Mt, *ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν* Mc, *ἀπέστειλαν* ohne Angabe des Zieles Lc. Als Abgesandte erscheinen bei Mt Pharisäerschüler[1]) im Verein mit Herodianern, bei Mc einige von den Pharisäern selber und von den Herodianern. Welche Bezeichnungsweise die ältere ist, lasse ich dahingestellt. Es wird nicht zufällig sein, dass hier die Herodianer auftauchen. Denn wenn wir sie uns als nationale, antirömische Partei denken dürfen, die für die völlige Restitution des herodianischen Fürstenhauses eintrat, so nahmen sie naturgemäss an der Frage nach den römischen Steuern das lebhafteste Interesse. Bei Lc werden die Abgeschickten nur allgemein als Aufpasser bezeichnet, die sich den Anschein gaben, gerechte, d. h. gesetzesstrenge Leute zu sein. Welcher Partei sie im einzelnen angehörten, interessiert den dritten Evangelisten nicht mehr, wie er ja auch sonst mehrfach Pharisäer oder Schriftgelehrte nicht besonders namhaft macht an Stellen, an welchen er sie offenbar in seiner Quelle erwähnt gefunden hat, vgl. S. 53 f.

Die Worte, die die Abgesandten sprechen, sind bei Mt nach gewöhnlicher Lesart durch *λέγοντας* eingeleitet, das sich

---

D 86 7pe u. a.), *παγιδεύειν τινὰ ἐν λόγῳ* Mt. Die beiden letzten Worte lassen allerdings bei Mt ℵ* u. Cyr. aus. Sollte dies Fehlen ursprünglich sein, so würde wohl erst U_2 den Zusatz: durch ein Wort, zu dem Texte von U_1 gemacht haben. — Bei Lc ist die letzte Absicht, die die Gegner verfolgen, noch durch einen *ὥστε*-Satz zum Ausdruck gebracht: man will ihn dem römischen Landpfleger ausliefern.

1) syrsin scheint *αὐτοῦ* hinter *τοὺς μαθητάς* statt *αὐτῶν* gelesen zu haben. Die Pharisäer hätten hiernach Jesu eigene Schüler nebst den Herodianern zu ihm geschickt. Diese Lesart ist aber schwerlich urspr. (gegen Merx z. d. St.). Sie erklärt sich vielleicht aus dem Einfluss lateinischer Versionen, die richtig discipulos suos übersetzten, was jedoch in dem dortigen Latein, wie M. selber bemerkt, = discipulos eius gedeutet werden konnte.

dann auf *τοὺς μαθητὰς αὐτῶν κτλ.* zurückbezieht. Ursprünglicher scheint aber der Nom. *λέγοντες* (C D X Δ u. a.) zu sein, welcher dann auf das in *ἀποστέλλουσιν* steckende Subjekt Bezug nimmt; deutsch: indem sie sagen liessen. Bei Lc sind jedenfalls die Abgeschickten als Sprecher bezeichnet. Auch ist, was sie sagen, zugleich näher als Frage charakterisiert, obgleich ihre Worte nur in eine Frage auslaufen.

Wie die entsprechenden Worte bei Mc gelautet haben, wird sich kaum mehr mit Bestimmtheit ausmachen lassen. Gewöhnlich wird gelesen *καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ* (ℵB C L Δ u. a.). Ich vermute aber, dass dieser Text erst durch mehrfache Rezension des ursprünglichen zu stande gekommen ist. Vielleicht ist uns letzterer noch in D aufbewahrt: *καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι. ἐπηρώτων* wäre dann Übers.-Var. zu dem lukanischen *ἐπηρώτησαν*, und schon U_2 würde die folgenden Bemerkungen näher als Frage bezeichnet haben. Die Herodianer sind dann neben den redenden Pharisäern nur als stumme Zeugen der folgenden Szene gedacht, was allerdings dem Sinne ihrer ursprünglichen Einführung in U_1 kaum entsprechen dürfte. Die weitere Entwickelung des Textes wäre dann etwa durch folgende Etappen bezeichnet: c ff^2 k fügen *λέγοντες* aus Lc hinzu, die beiden ersteren noch *ἐλθόντες*[1]) mit Beziehung auf das vorangehende *ἀποστέλλουσιν.* Das besondere Subjekt *οἱ Φαρισαῖοι* wird dann als ungenügende Bezeichnung der Redenden gestrichen, desgleichen die Benennung der folgenden Worte als Frage, da zunächst nichts gefragt wird. Doch bringen noch a b i q syr^{sch} arm zum Ausdruck, dass es sich hier um eine Frage handelt, desgl. — in der Form *ἤρξαντο*[2]) *ἐρωτᾶν* — G 1 13 28 69 u. a.

Die Leute beginnen mit einer Schmeichelei: „Meister, wir wissen, dass du wahrhaftig bist und den Weg Gottes wahrheitsgemäss lehrst, und du kümmerst dich um niemanden, und du übst kein Ansehen der Personen.“ So Mt. Bei den Seitenreferenten begegnet uns der Satz von der wahrheitsgemässen

1) Fehlt ausser in D u. k auch in syr^{sin}.

2) syr^{sin} scheint *ἤρξαντο λέγειν* gelesen zu haben, — übrigens hat in seiner Vorlage wohl auch *ἐν δόλῳ* gestanden, desgl. in G, einigen Minuskeln und b i ff^2 q arm. Glosse?

Lehre des Gottesweges erst am Ende des Passus. Er ist hier mit *ἀλλά* in Gegensatz zu den Versicherungen gestellt, dass Jesus kein Ansehen der Person übe. Diese Stellung geht offenbar auf U_2 zurück. Durch sie werden die beiden, ursprünglich wohl, wie in Mt, zusammenstehenden Sätze von der Wahrhaftigkeit Jesu und seiner wahrheitsgemässen Lehre auseinandergerissen. Lc hat hier insofern gekürzt, als bei ihm eine Parall. zu dem Satze der Seitenreferenten *οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός* fehlt. Derselbe besagte ja auch nur dasselbe wie die Versicherung, dass Jesus kein Ansehen der Person übe. Anderseits ist bei Lc die Wahrhaftigkeit Jesu schon von vornherein als recht Reden und Lehren näher bestimmt, obwohl ja am Schlusse des Verses noch einmal auf die wahrheitsgemässe Lehre Jesu hingewiesen ist. „Wahrheitsgemäss" bezeichnen Mt *ἐν ἀληθείᾳ*, Lc und Mc mit *ἐπ' ἀληθείας*. Interessanter sind die anderen Übers.-Varr.: *πρόςωπον λαμβάνειν* Lc und *εἰς πρόςωπον ἀνθρόπου βλέπειν* Mc und Mt. In letzterer Form erscheint der Ausdruck dem Verständnisse des griechischen Lesers mehr angepasst. Lc würde hier also, wenn er den griechischen Mc benutzt hätte, die semitisierende Art der Darstellung noch verschärft haben! Denn der Ausdruck geht ja zurück auf das hebräische נָשָׂא פְּנֵי פְ׳ oder richtiger das aramäische נְסַב אַפֵּי (vgl. Dalman, a. a. O. S. 24) und bedeutet eigentlich das Antlitz jemandes in die Höhe nehmen, es emporrichten. Es ist dabei an den Richter gedacht, der sich einen Blick in das zur Erde gesenkte Antlitz des Angeklagten verschaffen will, um, falls er erkennt, dass es ein reicher und vornehmer Mann ist, nicht die ganze Strenge des Gesetzes gegen ihn walten zu lassen. — Wir haben also auch hier eine der Stellen, an denen Mc ein besseres Griechisch darbietet als Lc.

Die verfängliche Frage selbst lautet nun: „Ist es erlaubt (Lc: ist es uns erlaubt) dem Kaiser eine Steuer zu entrichten oder nicht?" Mc fügt noch in lebhafter Diktion den Parallelsatz hinzu: sollen wir sie entrichten oder nicht entrichten? Übers.-Varr.: *δοῦναι* Mt Mc, *διδόναι* Lc (D M 7[pc]); die Steuer ist bei Mt durch das latinisierende Wort *κῆνσος*, bei Lc durch *φόρος*, bei Mc wahrscheinlich genauer durch Kopfsteuer *ἐπικεφά-*

λαιον (D^gr 2^pe k syr^sin 124, sonst κῆνσος, wie bei Mt) bezeichnet. Also selbst angenommen, dass Lc unseren griechischen Mc benutzt hätte, wird man schwerlich sagen können, dass er ihn korrigiert habe. Vielleicht ist hier die matthäische Übersetzung die genaueste, sofern das lateinische census auch ins Aramäische übergegangen war, (קנסא) vgl. Zahn, Einleitung I² S. 47.

Im ersten Evangelium geht der Frage nach gewöhnlicher Lesart nicht nur der Satz τί σοι δοκεῖ; sondern vorher noch die Aufforderung εἰπὸν, resp. εἰπὲ οὖν ἡμῖν voraus. Dieselbe fehlt aber in D a b e ff^1.2. q r syr^sin Cyr und dürfte aus dem Mc-Texte eingekommen sein. Freilich wird sie dort vielfach nicht gelesen, aber immerhin in C* u.²D M N Σ a b c ff² g² i k q u. a. Ich glaube nun entschieden, dass die Worte nicht bei Mt, sondern bei Mc ursprünglich sind und bei jenem nur τί σοι δοκεῖ gestanden hat. Angenommen, sie wären im ersten Evangelium echt und von dort in den Mc-Text herübergenommen, so bliebe auffällig, dass fast keine der betr. Handschriften, die sie bei Mc lesen, auch die Worte τί σοι δοκεῖ enthält, ferner, dass die meisten den folgenden Satz mit ἔξεστιν durch εἰ von εἰπέ abhängig sein lassen. Die Sätze: sage uns (Mc) und: was meinst du (Mt) werden auf die gleiche aramäische Grundlage zurückgehn. Das aramäische Verbum אֲמַר bedeutet, wie das entsprechende hebräische, sowohl: meinen, wie: sagen. Mt wird hier getreuer übersetzen. Mc hat das Verbum im Sinne von sagen verstanden und daher statt: was sagst du, die ihm passender erscheinende Ausdrucksweise: sage uns, gewählt und das Objekt dadurch ersetzt, dass er die folgende Frage durch εἰ von dem Imperat. εἰπέ abhängig machte. Auch Mt 14, 26 Mc 6, 49 entsprechen sich δοκεῖν und λέγειν als Übers.-Varr.

„Als aber Jesus ihre Tücke erkannte, sprach er: Warum versuchet ihr mich, ihr Heuchler? Zeiget mir die Steuermünze." So Mt, ähnlich die Parallelen. Übers.-Varr.: γνοὺς Mt, ἰδών (ℵ* D 2^pe go, einige Minuskeln und it codd) oder εἰδώς (gewöhnliche Lesart) Mc, κατανοήσας Lc. Dem matthäischen τὴν πονηρίαν entspricht bei Mc τὴν ὑπόκρισιν, bei Lc τὴν πανουργίαν. Es liegt wohl allen drei Ausdrücken ein und dasselbe aramäische Wort zugrunde, das etwa Tücke, Bosheit bedeutete, von Mc aber in freierer Weise, wohl in Hinblick auf die heuchle-

rische captatio benevolentiae im Eingang der Rede als *ὑπόκρισις* bezeichnet ist. Bei Mt schleudert Jesus den Leuten in der Anrede *ὑποκριταί* den Vorwurf der Heuchelei direkt ins Gesicht. Das Wort bildet wohl einen Zusatz zu U_1.[1])

Im dritten Evangelium ist die rhetorische Frage: warum versuchet ihr mich? als nebensächlich fortgefallen. Hier beginnt Jesus sogleich mit der Aufforderung, ihm eine Münze zu bringen: *δείξατέ μοι νόμισμα.* Gewöhnlich wird allerdings an Stelle des letzten Wortes, entgegen der Autorität von D und Or, *δηνάριον* gelesen. Doch dürfte dies Wort aus Mc eingekommen sein, da man im folgenden die Notiz vermisste, dass die gereichte Münze ein (römischer) Denar war. In U wird, wie bei Mt, von der Steuermünze die Rede gewesen sein. Lc schreibt dafür, wie er ja hier auch sonst verkürzt, einfach Münze. Mc antezipiert die nähere Bezeichnung derselben als Denar aus den folgenden Worten: sie aber brachten einen Denar, wie er auch Jesum zum Bringen der Münze auffordern lässt, nicht zum Zeigen derselben, wie die Parallelen (*ἐπιδείξατε* Mt, *δείξατε* Lc, Übers.-Varr.). In U wird nun des weiteren die Bemerkung gestanden haben, dass sie einen Denar brachten (so Mc, *ἤνεγκαν*, Mt: *προςήνεγκαν αὐτῷ*). Der dritte Evangelist hat die Notiz als selbstverständlich ausgelassen. Er lässt Jesum sogleich fortfahren: *τίνος ἔχει εἰκόνα καὶ τὴν ἐπιγραφήν;* Bei den Seitenreferenten ist der entsprechende Satz (*τίνος ἡ εἰκὼν [αὕτη] καὶ ἡ ἐπιγραφή;*)[2]) noch durch ein *καὶ λέγει αὐτοῖς* (*ὁ Ἰησοῦς*) eingeleitet.

Als nun Jesus die Antwort erhält: des Kaisers, spricht er die denkwürdigen Worte: gebt, was des Kaisers ist, dem Kaiser zurück, und was Gottes, Gott. Lc setzt vor *ἀπόδοτε* zur Anknüpfung des Gedankens an das Vorhergehende noch *τοίνυν.* Ob bei Mt hinter dem Verbum ein entsprechendes

---

1) Wieder in anderer, von den Parallelen gleichfalls unabhängiger Weise waren die betr. bei Lc im Eingangsverse der ganzen Perikope (V. 20) als Heuchler bezeichnet. Danach bestand ihre Heuchelei in der Vorspiegelung strenger Gesetzlichkeit.

2) Diese Form der Wiedergabe ist wohl die U genauer entsprechende. Nur *αὕτη* hinter *εἰκών* bei Mt (ℵ B D X Δ u. a.) wird Zusatz des Evangelisten zur Quelle sein.

οὖν ursprünglich gestanden hat, ist zweifelhaft, da es in D, mehreren it codd, syr^{sin}, syr^{cur} u. a. fehlt. Wo überall bei den einzelnen Evangelisten vor den beiden hier vorkommenden casus von *Καῖσαρ* (Gen. und Dat.) der Artikel zu setzen ist, dürfte sich bei dem Schwanken der handschriftlichen Überlieferung kaum noch ausmachen lassen.

In U_1 wird der Bericht einfach mit den Worten geschlossen haben: und sie wunderten sich. Mt setzt allerdings noch ein *ἀκούσαντες* hinzu und berichtet um der Genauigkeit willen des weiteren, dass sie ihn verliessen und fortgingen. U_2 wird besonders zum Ausdruck gebracht haben, dass sie sich über ihn wunderten, so Mc[1]) und etwas genauer noch Lc: sie wunderten sich über seine Erwiderung. Vorher konstatiert Lc noch ausdrücklich, dass sie nicht imstande waren (wie es nach V. 20 ihre Absicht gewesen) ihn bei einem Worte vor dem Volke zu fangen, und hinterher, dass sie auf weitere Diskussionen verzichteten (*ἐσίγησαν*).

Die Sadduzäerfrage.

Mt 22, 23—33. Mc 12, 18—27. Lc 20, 27—38.

Sadduzäer treten auf den Plan, nach dem Zusatze des ersten Evangelisten noch an demselben Tage, *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (vgl. ähnliche Zusätze 13, 1; 3, 1; 18, 1). Übers.-Varr.: *προςῆλθον* .... *καί* Mt, *ἔρχονται* .... *καί* Mc, *προςελθόντες* Lc. Bei Mc lesen wir noch *πρὸς αὐτόν* hinter dem Verbum. Ob diese Worte der Ausdrucksweise von U entsprechen, ist zweifelhaft, da bei Mt ein korrespondierendes *αὐτῷ* auf Grund von B D u. a. zwar gewöhnlich gelesen wird, vielleicht aber mit Blass gestrichen werden muss.[2])

Dem allgemein lautenden Ausdruck *Σαδδουκαῖοι* entspricht bei Lc die genauere Bezeichnung *τινὲς τῶν Σαδδουκαίων*, vgl. die ganz ähnliche Präzisierung 6, 2. Zum Verständnis der Frage, die sie an Jesus richten, werden sie als Leute einge-

---

1) *ἐξεθαύμαζον ἐπ᾿ αὐτῷ*, resp. (D 28 8^{pc}) *ἐπ᾿ αὐτόν*. Beachte die Übers.-Var. *ἐκθαυμάζειν* im Vergleich zu dem blossen Simplex der Seitenreferenten.

2) Es fehlt in ℵ.* syr^{sch} syr^{sin} u. a. (s. Merx z. d. St.) lesen es erst bei dem folgenden *λέγοντες*.

führt, welche behaupten, es gäbe keine Auferstehung. Übers.-Varr.: λέγοντες Mt, οἵτινες λέγουσιν Mc, während Lc οἱ ἀντιλέγοντες schreibt. Der Satz, es gäbe keine Auferstehung,[1]) wird gewöhnlich bei allen drei Synoptikern in Form eines Acc. c. Inf. von dem vorangehenden Verbum abhängig gelesen, bei Mc dürfte aber direkte Rede, ἀνάστασις οὐκ ἔστιν, das ursprüngliche gewesen sein. Sie ist zwar nur in einer Reihe von Minuskeln vertreten, 1. 13. 28. 69. 124. 346, aber doch wohl echt. Die Korrektur ἀνάστασιν μὴ εἶναι wurde durch das Fehlen des ὅτι nach λέγουσιν und durch die Parallelen sehr nahe gelegt.

Die Worte der Sadduzäer werden als Frage bezeichnet (ἐπηρώτησαν Mt Lc, ἐπηρώτων Mc, Übers.-Varr.), obgleich sie zunächst auf einen Ausspruch des Pentateuchs sich berufen. Bei Mt geschieht das wohl in der Form: „Meister, Moses hat gesagt: wenn jemand stirbt, ohne Kinder zu haben, so soll das Weib seinem Bruder werden.“ Mit dem εἶπεν hinter Μωϋσῆς korrespondiert bei den Seitenreferenten ἔγραψεν ἡμῖν. Diese Differenz entspricht wohl der verschiedenen Ausdrucksweise in U_1 und U_2. Statt: Moses hat gesagt (U_1) wird U_2 wohl gesetzt haben: „Moses hat geschrieben“[2]) und zugleich die Sprechenden haben andeuten lassen, dass sie das Schriftwort als auf sich bezügliches auffassen.

Dasselbe erscheint bei Mc und Lc im Vergleich zu Mt in etwas erweiterter Form, — vorausgesetzt, dass der von uns

---

1) Gewöhnlich wird hier, wie bei den Seitenreferenten, so auch bei Mt ἀνάστασις, im prägnanten Sinne = Totenauferstehung gelesen. Möglicherweise ist aber mit Blass und Merx dafür auf Grund von syr^sin als Übers.-Var. ζωὴ νεκρῶν zu setzen, desgl. V. 28 u. 30. V. 31 liest auch syr^sin ἀνάστασις, aber es dürfte nicht gleichgiltig sein, dass dabei hier wie bei allen Texteszeugen der Gen. τῶν νεκρῶν steht. ἀνάστασις in prägnantem Sinne scheint hiernach von Mt noch nicht gebraucht (ausserhalb unserer Perikope kommt das Wort im ersten Ev. überhaupt nicht vor), sondern ζωὴ (τῶν) νεκρῶν oder ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Mt würde dann hier wohl getreue Übersetzungen des Aramäischen von U_1 bieten, in prägnantem Sinne von Auferstehung würde dann erst der Verf. von U_2 gesprochen haben, vgl. Mc u. Lc.

2) Vgl. die ähnliche Differenz Mt 3, 3 einer-, Mc 1, 2 Lc 3, 4 anderseits.

angenommene Mt-Text der ursprüngliche ist. Gewöhnlich wird hinter den Worten *ἐάν τις ἀποθάνῃ, μὴ ἔχων τέκνα* gelesen: *ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.* Das letzte Sätzchen *καὶ ἀναστήσει κτλ.* fehlt aber in e sowohl wie syr^{sin}. Hier an aberratio oculorum zu denken, so dass das *αὐτοῦ* hinter *γυναῖκα* und dasjenige hinter *ἀδελφῷ* mit einander verwechselt worden wären, ist schon deshalb nicht angängig, weil in den beiden genannten Übersetzungen dem ersten *αὐτοῦ* (hinter *γυναῖκα*) nichts entspricht. Es wird sich mithin bei diesem Satze wohl um einen aus den Parallelen hineingekommenen Einschub handeln, weshalb auch Blass ihn auslässt. Das *ἐξανιστάναι* des Mc und Lc ist dann allerdings zu dem blossen *ἀνιστάναι* vereinfacht. Aber auch im vorhergehenden Satze steht der Text nicht fest. syr^{sin} liest: es soll das Weib seinem Bruder werden, d: es soll sein Weib seinen Bruder heiraten. Das würde etwa den griechischen Text voraussetzen, *ἵνα*[1]) *γενήσεται* (oder *γένηται*) *ἡ γυνὴ* (*αὐτοῦ*) *τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.* Das Weib wäre jedenfalls hiernach Subjekt des Satzes im Gegensatz zu dem „Bruder" des gewöhnlichen Textes. Wie in der Anfügung des folgenden Satzes, so würde sich auch in der Umformung des unsrigen zu dem gewöhnlichen Texte der Einfluss der Parallelen zeigen, wenn jene Form von syr^{sin} und d auf den ursprünglichen Wortlaut weist. Denn in den Parallelen ist „der Bruder" Subjekt: *ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα.* Freilich bleibt auffällig, dass bei der Erweiterung statt des einfachen *λαμβάνειν* der Parallelen das seltene Verbum *ἐπιγαμβρεύειν* gebraucht ist, welches nach Merx z. d. St. in der hier vorliegenden Bedeutung (eine Leviratsehe eingehn) erst bei Aquila vorkommt, aber wenigstens in der Form des Mediums bereits Gen. 38, 8 LXX als Variante zum Simplex *γαμβρεύεσθαι* sich findet. Die Änderung, resp. Erweiterung unserer Mt-Stelle dürfte, falls hier der gewöhnlich gelesene Text nicht der ursprüngliche ist, auf diese Stelle Gen. 38, 8 zurückgehn, wo Juda zu Onan sagt: *εἴςελθε πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου καὶ* (*ἐπι*)*γάμβρευσαι αὐτὴν καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου.*

1) Obgleich es sich um einen selbständigen Satz handelt, hat hier ursprünglich wohl *ἵνα* gestanden, wie aus D it vg u. a. hervorgehn dürfte.

An sich ist hier ja im Eingange unserer Perikope, wenn auch in sehr freier Weise, der Gesetzespassus Deut. 25, 5 zitiert. Aber schon in U_2 (vgl. Mc und Lc) mischt sich ein Anklang an die Genesisstelle hinein, sofern hier zur Verdeutlichung der Zweck der zweiten Ehe der Witwe angegeben wird: der Bruder des verstorbenen Mannes soll diesem Samen erwecken. Die Korrektoren des Mt-Textes haben diesen Gedanken auch im ersten Evangelium zum Ausdruck gebracht und zugleich statt von der Wiederverheiratung der Frau von der Erfüllung der Schwagerpflicht des Bruders des Verstorbenen[1]) den Gesetzgeber reden lassen.

Was im übrigen das Verhältnis von U_1 zu U_2 anlangt, wie es sich in den Texten des Mt einerseits und des Mc und Lc anderseits widerspiegelt, so war in U_1 wohl zunächst nur ganz allgemein der Fall gesetzt, dass jemand stirbt, in U_2 wurde aber derselbe als jemandes Bruder bezeichnet (nämlich desjenigen, der hinterher seine Witwe heiraten soll). Ausserdem wurde in U_2 hinzugefügt, dass er eine Frau hat,[2]) was U_1 noch als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, sofern hier bemerkt war, dass er kinderlos starb. Während es dann ferner im ursprünglichen Texte wohl nur hiess: die Frau soll seinem Bruder angehören, wurde dieser Satz in U_2 dahin geändert und erweitert, dass von dem Bruder des Verstorbenen gesagt war, er solle das Weib (zur Frau) nehmen und seinem Bruder Samen erwecken. Die Kinderlosigkeit des Verstorbenen wird bei Mt durch *μὴ ἔχων τέκνα*, bei Mc durch *καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον*, bei Lc nach der mir wahr-

1) Cod. D liest hier übrigens nur *ἵνα ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ*, noch ohne *τὴν γυναῖκα*. Im übrigen hat er den gewöhnlichen Text.

2) Übers.-Varr.: *ἔχων γυναῖκα* Lc, *καὶ ἔχῃ γυναῖκα* Mc. Letztere Lesart ist allerdings nur vertreten in D 28 a b c ff² i k q syr^sin, während gewöhnlich nicht *ἔχειν*, sondern *καταλείπειν* hier Verwendung findet, wobei aber die Verbalform in den einzelnen Handschriften sehr verschieden lautet: *καταλείπει*, *καταλείπῃ*, *καταλίπῃ*, *καταλείψει*, *καταλείψῃ*. Für die Ursprünglichkeit des Verbum *καταλείπειν* könnte man sich nur darauf berufen, dass *ἔχειν* in der Lc-Parall. vorkommt. Dort finden wir es aber doch in anderer Form (*ἔχων*), auch lag der Ersatz des Verbum durch *καταλείπειν* an unserer Stelle sehr nahe, infolge der Erwägung, dass ein Toter ja nicht mehr eigentlich im „Besitze“ eines Weibes ist.

scheinlichsten Lesart durch *καὶ οὗτος ἄτεκνος ἀποθάνῃ* (A *Γ Δ* c fi go syr^{p} u. a.) bezeichnet.[1])

Die Sadduzäer wollen nun auf Grund des Gesetzes die Auferstehungshoffnung ad absurdum führen, indem sie Jesu die Frage vorlegen, wem bei einer mehrfachen Leviratsheirat das eine Weib im Jenseits gehören wird. Sie führen einen möglichst krassen Fall an, nämlich den, dass das betr. Weib nach einander sieben Brüder geehelicht hat. „Es waren aber bei uns sieben Brüder, und der erste heiratete und starb, und da er keine Nachkommenschaft hatte, hinterliess er sein Weib seinem Bruder. Ebenso auch der zweite und der dritte bis zu den sieben". So Mt, ähnlich die Seitenreferenten. Die Worte *παρ' ἡμῖν* vor *ἑπτὰ ἀδελφοί* dürften einen Zusatz des ersten Evangelisten bilden, da sie in den Parallelen fehlen. Hinter *καὶ ὁ πρῶτος* haben wir dann die Übers.-Varr. (*γαμήσας*) *ἐτελεύτησεν καί* Mt, *ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνήσκων* Mc, *λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν* (ohne ein weiteres, durch *καί* angefügtes Verbum finitum) Lc. Statt des *γαμήσας* bei Mt (D *Γ Δ* Chrys. u. a.) wird gewöhnlich *γήμας* gelesen, doch stellt letztere Form das bessere Griechisch dar, wird mithin jedenfalls als Korrektur zu betrachten sein, doch ist das Part. möglicherweise überhaupt Glosse, da es im syr^{sin} fehlt. Dann würde wohl erst in U_2 die in U_1 als selbstverständlich vorausgesetzte Tatsache seiner Verheiratung notiert gewesen sein.

Dass er bei seinem Tode keine Kinder hinterlässt, ist bei Mt breiter ausgedrückt, als bei den Seitenreferenten. Hier heisst es einfach *οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα* (Mc), resp. es wird — so Lc — das Adj. *ἄτεκνος* zu dem vorangehenden Verbum hinzugefügt, das seinen Tod zum Ausdruck brachte. Bei Mt lesen

---

1) Auffällig ist hier, da es vorher heisst: *ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ ἔχων γυναῖκα*, das zweimalige *ἀποθάνῃ*, das in der Tat auch wohl nur auf einem Versehen des Autors beruht, aber eben doch ursprünglich sein dürfte. ℵ^{a} B L u. a. schrieben statt des zweiten *ἀποθάνῃ* einfach *ᾖ*, während D e und auch die griechischen Vorlagen von syr^{sch} syr^{cu} und syr^{sin} den zweiten Satz *καὶ οὗτος ἄτεκνος ἀποθάνῃ* ganz fortliessen, aber vor *ἔχων* ein *ἄτεκνος* einsetzten. — So erklären sich die Lesarten von B und D aus derjenigen von A und Genossen. Legt man dagegen diejenige von B oder D zugrunde, so dürfte es schwieriger sein, aus ihr die entsprechenden beiden anderen abzuleiten.

wir nicht nur die entsprechende Notiz (*καὶ*) *μὴ ἔχων σπέρμα*,[1]) sondern gleich dahinter noch die Bemerkung, dass der betr. sein Weib seinem Bruder hinterlassen habe. Obgleich dieser Satz bei den Seitenreferenten fehlt, gehn wir vielleicht doch nicht irre in der Annahme, dass er in U_1 bereits seine Stelle gehabt hat. In dem für Heidenchristen geschriebenen Text von U_2 ist er dann gestrichen worden, weil er die spezifisch jüdische Anschauung enthielt, dass der kinderlos Verstorbene sein Weib wie ein Erbe seinem Bruder hinterlässt.

In U_1 war nun wohl nur ganz kurz in der Weise, wie es Mt wiedergibt, auf das Schicksal der übrigen Brüder hingewiesen worden. U_2 wird sich hier breiter ausgedrückt haben, worauf der Text bei Mc und Lc schliessen lässt. Doch gehn diese beiden Evangelisten im einzelnen so weit aus einander, dass man schwer sagen kann, wie etwa die Darstellung in U_2 gelautet hat, zumal hier auch die Überlieferung des Textes in Mc und Lc eine recht schwankende ist. Jedenfalls scheint am Schluss von den sieben ausdrücklich betont zu sein, dass sie keine Nachkommenschaft hinterliessen, vgl. bei Mc *οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα*, bei Lc *οὐ κατέλιπον τέκνα* (resp. *τέκνον*, D *Γ* a e cop u. a.), Übers.-Varr. Lc fügt noch *καὶ ἀπέθανον* hinzu. Im übrigen scheint sich Mc mit dem zweiten, Lc mit dem dritten Bruder etwas näher beschäftigt zu haben.

Zuletzt von allen starb das Weib, oder: starb auch das Weib, wie Mc und Lc, wohl auf Grund einer Erweiterung in U_2, sich ausdrücken. Ob *πάντων* bei allen drei Berichterstattern im ursprünglichen Texte gestanden hat, erscheint fraglich. Am besten ist es noch bei Mt, am schlechtesten bei Lc bezeugt. Übers.-Varr.: *ὕστερον* (im Sinne des Superlativs) Mt Lc, *ἔσχατον* Mc. Letzteres Wort fehlt allerdings in D,[2]) doch kann ich nicht glauben, dass es in den andern Handschriften spätere

---

1) syr^sin übersetzt hier: er hatte nicht aus ihr einen Sohn gemacht. Vorher ist das Weib des betr. gar nicht erwähnt. Ob die Lesart des syr^sin dem Urtext näher steht, als die allgemein in den griechischen Handschriften gelesene?

2) Desgl. in c und k. Doch fällt deren Zeugnis hier kaum ins Gewicht, da sie im übrigen den Satz sehr frei gestaltet haben c: et mulier relicta est sine filiis, k: similiter (?) mortua est et mulier sine filiis.

Glosse sei, da man sonst wohl, entsprechend den Parallelen, *ὕστερον* und nicht *ἔσχατον* eingefügt hätte. Vielleicht zeigt sich in dem Ausfall des Wortes in D der Einfluss des lateinischen Textes, der hier zum Teil sehr frei gestaltet zu sein scheint. (Vgl. die vorige Anm.)

Mt lässt die Sadduzäer fortfahren: „Bei dem Ende nun — wie vielleicht mit syr^{sin} statt *ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν* zu lesen ist — wem von den Sieben wird sie angehören? Denn alle haben sie zum Weibe gehabt.“ Ähnlich die Seitenreferenten. Statt *ἐν τῷ τέλει* lesen wir bei ihnen *ἐν τῇ ἀναστάσει*, Mc fügt sogar noch plerophorisch *ὅταν ἀναστῶσιν* hinzu.[1]) Sollte jene Lesart: am Ende, bei Mt ursprünglich sein, so wird U_1 bereits sich so ausgedrückt, U_2 aber geändert haben, wie es vorher möglicherweise die Worte Leben der Toten in: Auferstehung geändert hat, vgl. oben S. 492, Anm. 1. Sodann dürfte der Verfasser von U_2 in dem Satze: sie haben sie zum Weibe gehabt (Mc und Lc) das Wort Weib zu dem Texte von U_1 hinzugesetzt haben. Im übrigen mag die Ausdrucksweise *τίνος αὐτῶν* in Mc und Lc statt *τίνος τῶν ἑπτά* bei Mt und *οἱ γὰρ ἑπτά* statt *πάντες γάρ* Mt derjenigen von U_1 und U_2 näher stehn. Mt hat es dann wohl schon in der Frage antezipiert, dass die betreffenden sieben an Zahl waren, so konnte er nicht, der Quelle entsprechend, *οἱ γὰρ ἑπτά* fortfahren, sondern schrieb *πάντες γάρ*. Beachte noch die Übers.-Varr. *ἔσται* Mt Mc, *γίνεται* Lc.

In seiner Erwiderung gibt ihnen Jesus zunächst zu verstehn, dass jeder Zweifel an der Auferstehung unberechtigt sei im Hinblick auf die Schrift, (auf die sie sich gerade beriefen!) sowie auf die Allmacht Gottes. „Ihr irrt, da ihr die Schrift nicht kennt noch auch die Gottesmacht.“ So Mt, ähnlich Mc. Übers.-Varr.: *εἰδότες* Mt, *γινώσκοντες* (D Or b c ff^2 i) Mc. Der positiven Aussage bei Mt, *πλανᾶσθε*, entspricht im zweiten Evangelium eine Frage mit der Negation.[2]) In dieser verbindlicheren Form fehlt der Erwiderung Jesu die herbe Wucht,

---

1) Abschreiber hielten den Satz wohl für überflüssig und liessen ihn daher einfach aus. So ℵ B C D L Δ u. a. Erhalten ist er in A X Γ Π a ff^2 $g^{1.2}$ i l q vg syr^p syr^{sin} go arm u. a.

2) Dasselbe Verhältnis der Darstellung auch in Mt 21, 13 u. Mc 11, 17, vielleicht auch Mt 20, 25 u. Mc 10, 42.

die sie bei Mt hat. Zwischen οὐ und πλανᾶσθε fügt Mc noch διὰ τοῦτο ein. Auch wird bei ihm wohl hinter τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ mit D noch οἴδατε zu lesen sein. Dann haben wir einen unregelmässigen Übergang von der Participialkonstruktion (γινώσκοντες) zum verbum finitum (οἴδατε). Wegen dieser Unregelmässigkeit und weil das Wort bei Mt fehlte, ist es wohl schon frühzeitig in den Handschriften gestrichen worden.

Bei Lc finden wir keine Parall. zu dem Passus. Er lässt Jesum sogleich, und zwar in breiterer Form als die Seitenreferenten, auf die Hauptsache hinweisen. Der Frage der Sadduzäer lag die falsche Voraussetzung zugrunde, dass in dem kommenden Äon eheliche Verhältnisse wie in dem gegenwärtigen beständen. Mit diesem Irrtum räumt Jesus nach allen drei Berichterstattern gründlich auf. ἐν γὰρ τῇ ζωῇ τῶν νεκρῶν[1]) οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν (τῷ) οὐρανῷ εἰσιν, Mt. Statt des Lebens der Toten, wie wohl der Ausdruck in U_1 lautete, dürfte U_2 geschrieben haben: Auferstehung von den Toten, vgl. Mc: denn, wenn sie von den Toten auferstehn werden, und Lc, der (in erweiterter Form) von denjenigen spricht, die dessen gewürdigt sein werden, jenes Äons und der Auferstehung von den Toten teilhaftig zu werden. Dem οὔτε — οὔτε des Mt entspricht bei Lc wohl die gleiche Ausdrucksweise, während bei Mc auf Grund von D οὐ — οὐδέ als Übers.-Var. zu lesen sein dürfte. Das negierte γαμοῦσιν finden wir bei allen drei Berichterstattern, ob auch das entsprechende γαμίζονται ist fraglich; bei Mc verdient vielleicht die aktive Form γαμίζουσιν (D 2[pe]), bei Lc vielleicht das Komp. ἐκγαμίζονται (A Γ Δ Π u. a.) den Vorzug, das als Variante auch bei den Seitenreferenten vorkommt. In dem Satze, dass die Auferstandenen wie die Engel im Himmel sind, haben wir die Übers.-Varr. ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mc, ἐν τῷ οὐρανῷ Mt. Dieser fügt zu ἄγγελοι noch θεοῦ.

Lc hat sich offensichtlich bemüht, es seinen Lesern deutlich zu machen, inwiefern die Engelgleichheit der Auferstandenen das Eingehn von Ehebündnissen ausschliesst. Wenn es in U hiess: sie freien nicht, noch lassen sich freien, sondern sind wie die Engel im Himmel, so war hier wohl direkt noch gar

1) So ist wohl mit Blass auf Grund von syr[sin] zu lesen, vgl. oben S. 492 Anm. 1.

nicht an die Unsterblichkeit der Engel gedacht, die eine Ergänzung durch neue Geburten überflüssig macht, sondern nur an ihre Geschlechtslosigkeit. Jenen Gedanken bringt erst Lc zum Ausdruck, sofern er hinter den Worten *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε (ἐκ)γαμίζονται* Jesum fortfahren lässt: denn sie können auch nicht[1] sterben, denn sie sind als Söhne der Auferstehung engelgleich. Derselbe Lc hat auch im Anfange des Passus erläuternde Zusätze gemacht: die Söhne dieses Äons (werden erzeugt und erzeugen,)[2] heiraten und lassen sich heiraten. Dann heisst es: die aber dessen gewürdigt sind, jenen Äon und die Auferstehung von den Toten zu erlangen usw.

Den Beweis für die Totenauferstehung führt nun Jesus, entsprechend den Andeutungen, die er im Eingange seiner Rede gemacht hat, durch den Hinweis auf eine Stelle der Schrift (Exod. 3, 6), in der sich der allmächtige Gott den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt. Der Umstand, dass sowohl der Einwand der Pharisäer, wie die Antwort Jesu auf eine Pentateuchstelle rekurrieren, macht es wahrscheinlich, dass es sich hier nicht um das Problem des ewigen Lebens im allgemeinen, sondern gerade um die damalige Streitfrage zwischen Pharisäern und Sadduzäern handelt, ob die Totenauferstehung im Gesetz gelehrt sei oder nicht (vgl. Merx z. d. St.).

„Habt ihr aber bezüglich der Auferstehung der Toten nicht gelesen, was euch von Gott gesagt worden ist, wenn er spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Es giebt keinen Gott von Toten, sondern

---

1) Es wird hier doch wohl mit A B D L u. a. *οὐδέ* zu lesen und die Lesart *οὔτε* (ℵΓΔ u. a.) auf mechanische Assimilation an die beiden vorangehenden *οὔτε*'s zurückzuführen sein. Oder man müsste nach Hofmanns scharfsinniger Vermutung *οὔ τε γάρ* lesen, was dem Sinne nach wohl mit *οὐδὲ γάρ* identisch wäre. — Das „auch“ bei dem „nicht“ bezieht sich wohl darauf, dass bereits zweierlei, das Freien und das Sichfreienlassen von den betr. Subjekten verneint worden ist.

2) Diese in Klammern eingeschlossenen Worte, bisweilen auch in der umgekehrten Reihenfolge, finden sich in D, mehreren it u. vg-codd. syr^{cu}, am Rande von syr^{p}, syr^{sin} u. a. Zum Teil (aber nicht in D u. syr^{sin}) haben sie den Passus vom Heiraten und Sichheiratenlassen verdrängt. Sie können alte Glosse, können aber auch ursprünglich und um der Parallelen willen später vielfach gestrichen worden sein.

nur von Lebenden.“ So Mt, ähnlich die Parallen. Mt dürfte hier — höchstens bis auf das ὑμῖν hinter τὸ ῥηθέν — U_1 genau wiedergeben. Seinen Worten περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν entspricht bei Mc als Übers.-Var. περὶ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται, bei Lc ὅτι ἐγείρονται οἱ νεκροί. Übers.-Varr. sind wohl auch die von οὐκ ἀνέγνωτε abhängigen Worte τὸ ῥηθὲν .... ὑπὸ τοῖ θεοῦ λέγοντος bei Mt und πῶς εἶπεν .... ὁ θεὸς λέγων bei Mc, Mt hat dann passivisch ausgedrückt, was in seiner Quelle wohl aktivisch zu lesen war: was Gott gesagt hat, indem er spricht. Den Acc. des Relativums in diesem Passus scheint Mc nicht als näheres Objekt, sondern als adverbiellen Acc. gedeutet zu haben, vgl. die ähnliche Differenz der Ausdrucksweise Mc 14, 72 Mt 26, 75, sowie das βλέπετε τί ἀκούετε Mc 4, 24, βλέπετε πῶς ἀκούετε Lc 8, 18 (S. 187). Im dritten Evangelium ist die Satzstruktur eine andere. Statt: habt ihr nicht gelesen, wie Gott gesprochen hat, wenn er sagt? heisst es (καὶ) Μωϋσῆς ἐμήνυσεν .... ὡς λέγει.

In U_2 scheint nun der Abschnitt, in welchem die Schriftstelle steht, bereits genauer bezeichnet gewesen zu sein durch die Worte: am Dornbusch, vgl. Lc ἐπὶ τῆς βάτου, Mc ἐπὶ τοῦ βάτου; der männliche Artikel ist attisch, der weibliche ist hellenistisch, vgl. das Lexikon von Wilke-Grimm z. d. W., Blass, Grammatik § 7, 6. Mc schreibt hier also ein gewählteres Griechisch als Lc! Er fügt übrigens zu noch deutlicherer Bezeichnung für seine Leser vor ἐπὶ τοῦ βάτου die Worte ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ein. Von sonstigen Zusätzen ist bei ihm nur das αὐτῷ hinter εἶπεν zu notieren.

Das Zitat selbst wird von allen drei Synoptikern in etwas verkürzter Form angeführt, bei den beiden ersten in direkter Rede, bei Lc hingegen in indirekter, in Gestalt eines doppelten von (ὡς) λέγει abhängigen Akkusativs: (λέγει) κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ. Die beiden anderen Berichterstatter beginnen mit ἐγώ εἰμι. Das dann dreimal folgende Wort θεός ist bei Mt wohl jedesmal mit dem Art. zu lesen, — derselbe fehlt nur in א an zweiter und dritter Stelle. Bei Mc hingegen dürfte er zu streichen sein, denn er fehlt bei Or und D, in B wenigstens das zweite und dritte Mal. Auch in der folgenden Erklärung Jesu: es gibt keinen Gott von Toten,

sondern nur von Lebendigen, schwankt die handschriftliche Überlieferung bezüglich des Setzens und Fortlassens des Artikels.

Jeder der drei Berichterstatter macht nun noch einen eigenen Zusatz. Bei Lc fügt Jesus im Anschluss an die unmittelbar vorhergehenden Worte den Satz *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* hinzu,[1]) im zweiten Evangelium führt er seinen Widersachern in dem Ausspruch *πολὺ πλανᾶσθε* noch einmal ihren Irrtum zu Gemüte, während Mt darauf hinweist, dass die Massen, als sie die Worte Jesu vernahmen, über seine Lehre erschraken.

Die Frage nach dem grössten Gebot.

Mt 22, 34—40. Mc 12, 28—34.

Der dritte Evangelist hat diesen Abschnitt übergangen; wohl aus dem Grunde, weil er bereits in erheblich früherem Zusammenhange aus anderer Quelle als U_2 einen ähnlichen Passus gebracht hat, 10, 25—28.

Nach dem Bericht des Mt versammeln sich die Pharisäer, als sie hören, dass Jesus den Sadduzäern das Maul gestopft hat, an derselben Stelle,[2]) und einer von ihnen, ein Gesetzeslehrer, richtet an ihn die versucherische Frage nach dem grössesten Gebot im Gesetze. Mc — vielleicht schon U_2 — berichtet vereinfachend nur von dem einen Schriftgelehrten, welcher gehört hat, dass er beim Disputieren ihnen gute Antwort gegeben,[3]) und ihn infolgedessen selber befragt. Es sieht hier so aus, als ob diese Frage dem aufrichtigen Wunsche des Gelehrten entspringt, von Jesus, dessen Weisheit zu bewundern er soeben Gelegenheit gehabt hat, wirklich etwas zu lernen.

1) Über V. 39 f. s. zu Mc V. 34c.

2) *ἐπὶ τὸ αὐτό*. Die von D, manchen it codd, syr^{sin} syr^{cu} u. a. vertretene Lesart *ἐπ' αὐτόν* dürfte sekundär sein und sich daraus erklären, dass man jene nicht recht verstand.

3) *ἀκούσας αὐτῶν συνζητούντων ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς*. Entweder ist hier der Inhalt des *ἀκούειν* in doppelter Weise bezeichnet, durch den Gen. abs. und den *ὅτι*-Satz, oder ersterer ist in letzteren hineinzubeziehen. Zur Erleichterung der Konstruktion wurde vor *ὅτι* gewöhnlich noch *εἰδώς* oder *ἰδών* gesetzt, gelegentlich, wie in D, mit vorangestelltem *καί*. Jede derartige Einfügung fehlt aber in k gat syr^{sin}.

Dazu stimmt dann auch die nur bei Mc, V. 34, erfolgende schliessliche Versicherung des Herrn, dass er nicht fern sei vom Reiche Gottes. Wenn hingegen im ersten Evangelium der *νομικός* als Versucher bezeichnet wird, so dürfte zwar diese Benennung auf eine Erweiterung des U_1-Textes durch Mt zurückgehn, aber doch wohl den ursprünglichen Sinn der Frage besser treffen, als die bei Mc vertretene Auffassung.

Jesus wird nun im ersten Evangelium gefragt: *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ;* Der Positiv *μεγάλη* ist hier in aramaisierender Weise für den Superlativ gebraucht, und wir haben in ihm eine Übers.-Var. zu dem Ausdruck *πρώτη* bei Mc, welcher hier offenbar das bessere Griechisch im Vergleich zu dem des ersten Evangelisten schreibt. Zusätze des Mt zur Quelle sind wohl *διδάσκαλε* und *ἐν τῷ νόμῳ*, des Mc *πάντων*[1]) hinter *πρώτη*. Bei Mc ist die Kopula *ἐστίν* noch besonders ausgedrückt, bei Mt nicht (Übers.-Varr.).

In seiner Erwiderung weist Jesus bei Mt zuerst auf die *ἐντολή* der alle Geisteskräfte des Menschen in Anspruch nehmenden Gottesliebe hin (Deut. 6, 5) und betont dann, dass das das grösseste und erste Gebot sei. Letzterer Satz erscheint bei Mc an den Anfang gerückt, und zwar wohl in der Form: (*ὅτι*) *πρώτη πάντων ἐντολή* (A C K syr[p] go). Vielfach wird hier *πάντων* (s. die vorige Anm.) und *ἐντολή*, abgesehen von den *πάντων* streichenden codd auch in D und 2[pe], fortgelassen, und dann zu *πρώτη*, um den Satz nicht nur aus einem Worte bestehn zu lassen, noch *ἐστίν* hinzugefügt. In jedem Falle geht aus dem Mc-Text hervor, dass die matthäischen Worte *μεγάλη καί* vor *πρώτη* erst einen Zusatz des Evangelisten bilden werden, während derselbe im übrigen U_1 getreu wiedergeben dürfte.

Den Deuteronomium-Worten, die die Gottesliebe einschärfen, setzt Mc, aus eben derselben Stelle V. 4, noch den

---

1) Das Wort fehlt allerdings in D 2[pe], einer Reihe it codd sowie arm und syr[sin]. Ich halte es aber für echt, wie es auch im Beginn der Antwort Jesu hinter *πρώτη* echt sein dürfte. Man hat offenbar an dieser Häufung des Gebrauchs des Wortes Anstoss genommen und es daher bald das erste — in den genannten codd —, bald das zweite Mal — so in ℵ BL Δ cop — gestrichen.

Passus voran: Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein Gott. Die Forderung der Gottesliebe wird hier also noch speziell durch den Hinweis auf die Einheit Gottes begründet. Wenn Mc — oder vielleicht schon der Verf. von U_2 — diese Worte hier noch mitanführt, so wird er das mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser getan haben, für welche diese Bekräftigung des Monotheismus durch die Schrift nach ihrer heidnisch-polytheistischen Vergangenheit gewiss nicht ohne Bedeutung war.

Als die Seelenkräfte, die von der Liebe zu Gott ganz in Anspruch genommen werden sollen, führt Mt *καρδία, ψυχή* und *διάνοια* auf, Mc fügt noch den allgemeineren Ausdruck Stärke (*ἰσχύς*) hinzu. In der atl. Stelle ist nämlich Herz, Seele und Stärke genannt. U_1 hat nun offenbar nach dem Gedächtnisse zitiert und dabei unwillkürlich den neben Herz und Seele etwas fremdartigen Ausdruck: Kraft, Stärke in einen den ersteren mehr homogenen verwandelt, von dem die griechische Übers. *διάνοια* lautet. Vielleicht schon U_2 hat, wie am Anfange, so auch hier am Schluss, das Zitat nach der atl. Stelle ergänzt.[1]) Wenn die LXX dabei eine Rolle gespielt hat, so kann sie nicht von Mc, sondern nur von U_2 benutzt worden sein, denn sie braucht den Ausdruck *δύναμις*, nicht, wie Mc, *ἰσχύς*. Beachte noch die Differenz des dreimaligen *ἐν* bei Mt und des viermaligen *ἐξ* bei Mc. Ersteres entspricht dem בְּ des masoretischen, letzteres dem LXX-Texte. Vielleicht hat im Urtext aber ursprünglich doch מִן, mit Assimilation des נ an den folgenden Konsonanten gestanden, בְּ ist dann spätere, erleichternde Korrektur, die LXX hat aber noch מִן gelesen. Der Gebrauch von *ἐν* bei Mt wird sich daher daraus erklären, dass hier in freierer, von *ἐκ* bei Mc, dass in genauerer Weise zitiert wird.

Jesu Erwiderung ist noch nicht zu Ende. Er fühlt sich veranlasst, noch ein zweites Gebot mit anzuführen, das die Ergänzung zu dem der Gottesliebe bildet, die Mahnung zur

1) K Π* k u. a. lassen allerdings *καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου*, D u. a. *καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου* aus, — wohl um, in Übereinstimmung mit der Mt-Parall. und der atl. Stelle, eine Dreizahl statt der Vierzahl der näheren Bestimmungen zu haben. Die die *ψυχή* betreffenden Worte fehlen offenbar in der zweiten Anführung des Zitats, V. 33, schon im urspr. Text.

Nächstenliebe, Lev 19, 18. Bei Mc ist es einfach durch die Worte *δευτέρα αὕτη* eingeleitet, bei Mt ist betont, dass es dem Range nach dem ersten gleichsteht. Hier haben wir wohl bei Mc die ältere Fassung des Einführungspassus. Dieselbe ist von Mt geändert worden, um es begreiflicher erscheinen zu lassen, dass Jesus auch noch das zweite Gebot mit anführt, obwohl er nur nach dem ersten gefragt worden ist. Bei Mt schliesst der Herr mit der Versicherung: an diesen beiden Geboten hanget das Gesetz[1]) und die Propheten. Im zweiten Evangelium ist das altertümliche Bild des Hängens vermieden. Auch bildeten Gesetz und Propheten ja für Heidenchristen keine unmittelbare Autorität, so heisst es denn einfach: ein anderes grösseres Gebot als diese gibt es nicht.

In den drei folgenden Versen dieses Evangeliums spinnt sich nun, ohne Parall. bei den Seitenreferenten, das Gespräch zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten noch weiter fort. Auch hier haben wir einen Zusatz, wenn nicht von U_2, so doch des Mc, der offenbar den Zweck verfolgt, diejenigen Punkte, auf die es dem Evangelisten in der vorangehenden Erörterung besonders ankommt, noch einmal deutlich herauszuheben. Es ist das zunächst die Bekräftigung des Monotheismus. Jesus erhält ein ausdrückliches Lob aus dem Munde des Schriftgelehrten, dass er hierauf hingewiesen hat: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστιν*[2]) *καὶ οὐκ ἔστιν*[3]) *πλὴν αὐτοῦ.* Beachte die doppelte bekräftigende Näherbestimmung zu *εἶπες*, *καλῶς* und *ἐπ' ἀληθείας*, sowie die Erweiterung des die Einheit Gottes betonenden Satzes: *καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν αὐτοῦ.* Sodann wird das Gebot der Gottes-[4]) und Nächstenliebe —

---

1) *ὅλος* vor *ὁ νόμος* dürfte auf Grund von ℵ* sah cop syr^cu syr^sin syr^sch zu streichen sein.

2) Der Jude nimmt den Namen Gottes nicht in den Mund. *ὁ θεός* hinter *εἷς ἐστιν* (D G Verss. u. a.) ist Glosse.

3) Das noch gew. dazugesetzte *ἄλλος* dürfte sekundär sein, es fehlt in D u. a.

4) Das Gebot der Gottesliebe erscheint hier in einer etwas anderen Fassung, als oben V. 30. Die Worte *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* fehlen nach ℵ B L Δ a cop arm und einzelnen Minuskeln. Anstelle von *διάνοια* ist *σύνεσις* getreten, das in D 2^pe und einigen it codd in *δύναμις* verschrieben ist, weswegen wohl in D u. a. hinterher die Bestimmung mit *ἰσχύς* fehlt.

nicht als die Quintessenz aller Gesetzesgebote bezeichnet, wie bei Mt, sondern als speziell in Gegensatz stehend gegen die atl. Opfergesetzgebung. Dies Doppelgebot repräsentiere etwas Höheres als alle *ὁλοκαυτώματα* und *θυσίαι*. Der Evangelist fügt dann noch ausdrücklich hinzu, Jesus habe gemerkt, dass der Schriftgelehrte verständig geantwortet habe, und zu ihm gesagt: du bist nicht ferne vom Reiche Gottes. Nach dieser Anerkennung, die derselbe seitens Jesu findet, fällt es auf, dass nach der Schlussnotiz des Passus niemand mehr (*οὐδεὶς οὐκέτι*, beachte die für Mc charakteristische Häufung der Negationen) den Mut gehabt haben sollte, ihn zu fragen. Eine Parall. zu diesem Satze findet sich bei Lc 20, 40 (*οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν*) und bei Mt am Schluss der nächstfolgenden Streitverhandlung, die sich um die Frage des Verhältnisses des Messias zu David dreht, V. 46: und niemand vermochte ihm ein Wort zu erwidern, noch auch wagte es jemand[1]) von jenem Tage an mehr ihn zu fragen. Hier dürfte der Passus seinen ursprünglichen Platz gehabt haben, aber wohl schon U_2 hat ihn für den Schluss der vorangehenden Geschichte antezipiert. Denn an der dem ersten Evangelium entsprechenden Stelle fehlt er sowohl bei Mc wie Lc. Ursache für jene Umstellung dürfte die Überlegung geboten haben, dass der Gesetzeslehrer, der sich bei dem Herrn nach dem vornehmsten Gebot erkundigt, tatsächlich der letzte ist, der sich ihm mit einer Frage naht, während am Schluss der nächstfolgenden Geschichte die Bemerkung nicht recht am Platze erscheint, da ja hier niemand eine Frage an Jesus gerichtet hat. Auch der erste Evangelist hat offenbar das Auffällige, das dem Satz in dem Zusammenhange von U_1 innewohnt, empfunden und durch die Zwischenbemerkung *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον* zu mildern gesucht (s. d. Schluss der folg. Gesch.). Und doch hatte jenes Wort in U_1 wohl seinen berechtigten Platz. Erst da verging den Pharisäern der Mut Jesum zu fragen, als er den Spiess, den sie gegen ihn richten wollten, umdrehte und an sie Fragen stellte.

Lc hat zwar die Perikope von dem vornehmsten Gebot

---

1) *οὐδὲ ἐτόλμησέν τις* Übers.-Var. zu *καὶ οὐδεὶς ἐτόλμα* bei Mc.

übergangen, aber doch die Bemerkung, dass ihn niemand von den Pharisäern mehr zu fragen wagte, nicht missen wollen. So hat er sie denn geschickt mit dem Schlusse des Abschnittes verwoben, der die Frage der Sadduzäer betraf. Jesu Abfertigung der Auferstehungsleugner findet, wie er bemerkt, bei den Schriftgelehrten ausdrücklichen Beifall (V. 39). Ihn zu fragen nämlich, d. h. wohl im Zusammenhange, ihn durch eine Frage in Verlegenheit zu setzen, hatten sie nicht mehr den Mut (V. 40), nachdem sie in der Diskussion über die Berechtigung der römischen Steuer den kürzeren gezogen hatten.

Die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias.

Mt 22, 41—46. Mc 12, 35—37b. Lc 20, 41—44.

Bei Mt und Lc handelt es sich hier deutlich um einen Vorstoss, den Jesus gegen die Pharisäer unternimmt. Das *αὐτούς* in den Worten *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς* Lc V. 41a bezieht sich auf das Subjekt des vorangehenden Satzes, in dem von den pharisäischen Schriftgelehrten gesagt war, dass sie den Mut verloren hatten, ihn nach etwas zu fragen. Etwa wie Lc wird sich U ausgedrückt haben. Mc erweitert hier, indem er in dem Gen. abs. *συνηγμένων τῶν Φαρισαίων* die Anwesenheit jener Widersacher Jesu noch ausdrücklich hervorhebt. Auch bezeichnet diesmal der erste Evangelist die folgenden Worte Jesu noch genauer als Frage. Bei Mc wird nicht deutlich, ob hier Jesus sich speziell an die Pharisäer wendet. Es heisst hier nur: er nahm das Wort und sprach, im Tempel lehrend.[1]) Auch 4, 2; 9, 31 und 11, 17 war neben dem *λέγειν* das *διδάσκειν* Jesu betont.

Nur bei Mt ist das folgende ein wirkliches Zwiegespräch, bei Mc und Lc eine fortlaufende Erörterung Jesu. Nach Mt fragt Jesus die Pharisäer, was sie von dem Messias, genauer über seine Herkunft, dächten. Und sie antworten ihm: er ist Davids Sohn. Und dann erst macht er sie auf die Schwierigkeit, die diese Annahme in sich birgt, aufmerksam. Bei Mc und Lc ist eine Äusserung über die Davidssohnschaft des Messias be-

1) Vielleicht hat Mc seine Notiz V. 34b so verstanden wissen wollen, dass es überhaupt zu keiner Erörterung mehr zwischen Jesus und den Schriftgelehrten kommt.

reits vorausgesetzt, wenn hier Jesus von vornherein fragt: mit welchem Rechte bezeichnet man (seitens der Schriftgelehrten) den Messias als Sohn Davids?[1]) Aber vielleicht stellt diese Darstellung gerade den älteren Erzählungstypus dar, der ergänzungsbedürftig schien und von Mt dementsprechend in der angegebenen Weise vervollständigt worden ist.

Bei Lc begründet nun Jesus seine Frage mit dem Hinweise auf Davids eigenen Ausspruch Ps. 110, 1, in welchem er den Messais als *κύριος* bezeichnet, *αὐτὸς γὰρ Δαυεὶδ λέγει κτλ.* So nach gewöhnlicher Lesart im wesentlichen auch Mc, wenngleich hier das *γάρ* hinter *αὐτός* fehlt. Wahrscheinlich ist aber mit D Δ c ff² syr^sin, sowie der armenischen und sahidischen Übersetzung (vgl. den textkritischen Apparat von Swete z. d. St.) im Beginne des Satzes ein *καί* zu lesen, und derselbe als Fortsetzung der vorangehenden Frage mit *πῶς* zu betrachten: wie reimt es sich zusammen, dass die Schriftgelehrten sagen, ... und David selbst[2]) sagt usw. Im ersten Evangelium ist die Anknüpfung desselben Gedankens an das Vorangehende in der Form erfolgt, dass Jesus nach der Antwort der Pharisäer, dass der Messias Davids Sohn sei, bemerkt: wie erklärt es sich nun, dass (*πῶς*) David ihn im Geiste „Herr“ nennt, indem er sagt usw.? Auch diese Form der Darstellung dürfte die spätere sein. Nur die Bezeichnung, dass David „im Geiste“ redete, wird U am genauesten entsprechen. Bei Mc heisst es genauer: im heiligen Geiste, während Lc den Ausdruck übergeht und dafür seinen Lesern die atl. Schrift nennt, in der der zitierte Davidsspruch vorkommt, *ἐν (τῇ) βίβλῳ (τῶν) ψαλμῶν.*[3])

„Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich deine Feinde unter deine Füsse lege.“ So Mt, offenbar in Übereinstimmung mit U_1, während

1) Bei Lc fehlt allerdings ein besonderes Subjekt zu *λέγουσιν*, *οἱ γραμματεῖς*. Er wird es wohl (cf. Mc) in seiner Quelle gelesen, aber als nebensächlich gestrichen haben (vgl. oben S. 53 f. u. 486). Beachte noch die Übers.-Varr.: Mc macht von *λέγουσιν* einen Satz mit *ὅτι*, Lc einen doppelten Acc. abhängig. Denn das *εἶναι* hinter *Χριστόν* wird auf Grund von D bei ihm zu streichen sein.

2) *οὗτος* statt *αὐτός* in D^gr ist wohl nur Schreibfehler.

3) Die Artikel nur in D.

die Seitenreferenten, wohl auf Grund einer auch hier in U_2 erfolgten noch genaueren Angleichung an den atl. Text *ὑποπόδιον* statt *ὑποκάτω* lesen. Übers.-Varr. sind erstens *εἶπεν* Mt, während wenigstens einer der Seitenreferenten *λέγει* geschrieben haben wird; es wird im Mc-Texte von A D^{gr} u. a., bei Lc von D a c ff^2 g vertreten. Ferner: *κάθου* Mt Lc, *κάθισον* (B) Mc, hinter *ἕως* liest Mt *ἂν θῶ*, Mc *θήσω* (D^2, D*: *θώσω*), Lc *τιθῶ* (D).[1])

Die Schlussfolgerung, die Jesus aus dem Psalmwort zieht, war in U wohl in zwei parataktisch an einander gefügten Sätzen zum Ausdruck gebracht. Mt vermeidet diese semitisierende Darstellungsweise, indem er eine hypothetische Periode bildet: *εἰ οὖν Δαυεὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν*; Dem *καλεῖ* und dem *πῶς*, Worten, die auch Lc verwendet, entsprechen bei Mc die Übers.-Varr. *λέγει* und *πόθεν*. Im übrigen fehlt hier bei Mc und Lc das *εἰ*, und vor der Fragepartikel steht ein *καί*. Auch das *οὖν* fehlte wahrscheinlich bei beiden (im dritten Evangelium lassen es u. a. D und go aus), so dass es erst auf Rechnung des Mt kommen dürfte. Mc setzt vor *Δαυείδ* noch verstärkend *αὐτός*. — Von einer Antwort der Gefragten weiss keiner der Evangelisten zu berichten. Mt drückt das noch besonders aus V. 46ª: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ*. Über die weiteren Worte: und es wagte niemand von jenem Tage an ihn mehr zu fragen, ist bereits oben S. 505 gehandelt worden. Sie werden an dieser Stelle schon in U_1 gestanden haben, von U_2 jedoch ans Ende der vorangehenden Geschichte hinaufgerückt worden sein. Nur die Zeitbestimmung *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* wird Zusatz des ersten Evangelisten sein.

Der Sinn der ganzen Auseinandersetzung scheint mir der zu sein, dass die Psalmstelle den Glauben an die Davidssohnschaft des Messias unmöglich macht, aber nicht, weil der Messias der Herr Davids ist. Dass ein Sohn über seinen Vater herrsche, wäre zwar ungewöhnlich, aber nicht unmöglich. Der Messias ist Herr schlechthin, er trägt den heiligen

---

1) *κύριος* wird nicht nur bei Mt, sondern auch in den Parallelen ohne Art. zu schreiben sein, da er hier in B und D fehlt.

Gottesnamen, deshalb kann er nicht Davids Sohn sein. Beachte, dass es Mt V. 45 und Parall. *Δαυεὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον*, nicht *κύριον αὐτοῦ* heisst.

Kurze antipharisäische Rede.

Mc 12, 37c—40. Lc 20,45–47.

Dieser Abschnitt ist offenbar erst von U_2 in den Zusammenhang von U_1 eingefügt worden. Dieselbe scharf antipharisäische Tendenz, die sich in der Zusammenstellung der Mc 2, 1—3, 6 Lc 5, 17—6, 11 entsprechenden Stücke kundgab (vgl. oben S. 94 f.) wird den Autor von U_2 zur Einfügung dieses Stückes veranlasst haben, und zwar an der Stelle, an welcher Jesus, seinerseits fragend, einen Vorstoss gegen die Pharisäer unternommen hat.

Den Einleitungsworten bei Lc: *ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς* entsprechen bei Mc die beiden Sätze: und der grosse Haufe hörte ihn gerne, und er sprach, im Verlauf seiner Lehre. Übers.-Varr.: *ἀκούοντος δὲ* .... *τοῦ λαοῦ εἶπεν* Lc, *καὶ* (*ὁ*)[1] ... *ὄχλος ἤκουεν* ... *καὶ* ... *ἔλεγεν*. In der Quelle war offenbar die Erwähnung des hörenden Volkes in dem Sinne gemeint, dass an seine Adresse die folgenden Worte Jesu gerichtet waren. Mc hat sich veranlasst gefühlt, wie er ja auch sonst das (freilich äussere) Interesse betont, das der grosse Haufe an Jesus nimmt, hervorzuheben, dass der *ὄχλος* ihn gerne hörte, und bezeichnet ausserdem, wie ja auch an anderen Stellen (zuletzt V. 35) die folgenden Worte als Ausdruck seiner Lehre. Der dritte Evangelist denkt sich das Volk nur als den weiteren Zuhörerkreis; die direkt Angeredeten sind nach ihm die Jünger Jesu, vgl. das nämliche Verhältnis in der Einleitung zur Gerechtigkeitsrede 6, 17—20.

„Hütet euch vor den Schriftgelehrten, die da Freude haben am Einhergehn in auffallenden Gewändern und Grüssen auf den Märkten und Ehrensitzen in den Synagogen und ersten Plätzen bei den Gastmählern.“ Diese schonungslose Demaskierung geistlicher Eitelkeit wird von beiden Evangelisten in

---

1) Der Art. vor *πολὺς ὄχλος* fehlt in ℵ D 2pe.

fast übereinstimmender Weise überliefert.[1]) Übers.-Varr.: βλέπετε Mc, προςέχετε, ebenfalls mit ἀπό τινος konstruiert, Lc. Letzterer vermeidet die wohl der Diktion der Quelle entsprechende Inkonzinnität, von den Worten τῶν θελόντων einmal einen Inf. (περιπατεῖν) und sodann mehrere Akkusative (ἀσπασμοὺς, πρωτοκαθεδρίας und πρωτοκλισίας) abhängig sein zu lassen. Er fügt vor ἀσπασμοὺς noch ein Synonymon zu θελόντων, φιλούντων, ein.

Die Schriftgelehrten werden dann des weiteren nach ihrer Habsucht, Gewissenlosigkeit und Scheinheiligkeit charakterisiert, als Leute, die die Häuser der Witwen aufzehren und zum Scheine lange beten. „Sie werden die schlimmste Strafe[2]) erhalten.“ Übers.-Varr.: οἳ κατεσθίουσιν . . . καὶ . . . προςεύχονται Lc, während Mc οἱ κατεσθίοντες (B: κατέσθοντες) . . . καὶ . . . προςευχόμενοι schreibt, die Nominative der Partizipien lose an die vorangegangenen Genitive anknüpfend (vgl. oben S. 299). Neben den Witwen sind bei Mc vielleicht noch die Waisen erwähnt (καὶ ὀρφανῶν), so wenigstens in D 2pe, einigen anderen Minuskeln und it codd. sowie syrhier.

Das Scherflein der Witwe.

Mc 12, 41—44. Lc 21, 1—4.

Auch dieser Abschnitt dürfte gleich dem vorangehenden in U_1 noch keine Stelle gefunden haben, da ihn andernfalls der erste Evangelist schwerlich übergangen hätte. Der Verf. von U_2 hat es offenbar für zweckentsprechend gehalten, zur Erläuterung der Pflicht der Wohltätigkeit diese kleine Geschichte aus der mündlichen Tradition — vielleicht ad vocem des im Verse vorher gebrauchten Wortes Witwe — hier einzufügen, nachdem er bereits durch den vorangegangenen Passus den Faden der U_1-Darstellung unterbrochen hatte.

1) Ein böser Schreibfehler ist es, wenn im Mc-Texte von Dgr statt τῶν θελόντων: τῶν τελωνῶν zu lesen steht. Die Worte sind hier durch καί mit dem vorangehenden τῶν γραμματέων verbunden, und bei ἀσπασμούς ist ποιεῖσθαι ergänzt. Gelehrte Korrekturen, die Sinn in Unsinn bringen wollten.

2) So Wellhausen. Der Komparativ περισσότερον ist einfach nach hellenistischem Sprachgebrauch superlativisch zu fassen. Vielleicht hat ihn schon Δ bei Mc nicht verstanden, sofern es den Positiv περισσόν dafür setzte.

Jesus schaut empor und sieht die ihre Gaben in den Gotteskasten werfenden reichen Leute, berichtet Lc. Wenigstens im Anfange wird er getreu aus U_2 übersetzen. Dass Jesus emporschaut, setzt voraus, dass er sitzt. Und dem entsprechend drückt sich Mc aus: καθίσας, resp. (D) καθεζόμενος, κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου. Eine Reihe von Minuskeln, 2[pe] arm Or syr[sin] sowie eine Randbemerkung von syr[p] lesen allerdings ἑστώς statt καθίσας, resp. καθεζόμενος. Hier wird ein späterer Korrektor tätig gewesen sein, der es als unnatürlich empfand, dass Jesus während des Lehrens gesessen haben sollte. Doch auch 9, 35 lehrt Jesus im Sitzen. Was er sieht (Lc: εἶδεν, Mc: ἐθεώρει, resp., wie ℵ* und Or überliefern, θεωρεῖ, Übers.-Varr.) ist hier zunächst die Art und Weise, wie das Volk Geld in das γαζοφυλάκιον wirft, und dann heisst es weiter: auch viele Reiche warfen viel hinein. Es ist nicht ausgeschlossen, dass diese sorgfältigere Vorbereitung der Pointe im wesentlichen auf U_2 zurückgeht, in welchem Falle dann Lc hier gekürzt hätte. Für den Stil von U_2 (im Unterschiede von U_1) ist ja eine derartige Spannung der Aufmerksamkeit des Lesers charakteristisch.

„Und es kam eine arme Witwe und warf zwei λεπτά hinein, was ein Quadrans ist." So Mc. Bei Lc fehlt die Näherbezeichnung des jüdisch-griechischen Geldes durch das gleichwertige römische. Dieselbe wird daher erst von dem zweiten Evangelisten stammen. In der aramäischen Quelle wird nur das damals im Orient weit verbreitete griechische Geld genannt worden sein. Wenn der zweite Evangelist diese Münzsorte als seinen Lesern nicht ganz geläufig erachtet, so weist das darauf hin, dass dieselben im Abendlande zu suchen sein werden.

Im übrigen dürften wir hier eine getreuere Wiedergabe der Quelle vor uns haben als im dritten Evangelium. In diesem fehlt eine Parall. zu dem semitisierenden ἐλθοῦσα vor ἔβαλεν. Der ganze Satz ist hier in Form eines Objekts (χήραν . . . . βάλλουσαν) von einem vorangehenden εἶδεν abhängig. Dasselbe fällt nach dem gleichen, im vorhergehenden Verse gebrauchten Worte auf, — ein Anzeichen dafür, dass wir hier eine nicht ganz glückliche Bearbeitung einer älteren Quelle vor uns haben. Dem Gebrauch von εἷς vor χήρα bei Mc (μία χήρα) entspricht

bei Lc als Übers.-Var. τίς (τινὰ καὶ[1]) χήραν). Wohl nur hier ist die Witwe als arm bezeichnet, πενιχρός. Denn das πτωχή, das im zweiten Evangelium hinter χήρα gewöhnlich gelesen wird, dürfte auf Grund von D 2pe a b c ff² i k q arm zu streichen sein. Es bildet eine spätere Glosse, wobei es nicht weiter auffallen darf, dass man an Stelle des selteneren, ursprünglich poetischen Wortes πενιχρός, das Lc anwendet, das geläufigere πτωχός gewählt hat. Ob der dritte Evangelist zu βάλλουσαν noch ἐκεῖ hinzugefügt hat, muss fraglich erscheinen, da das Wort in D 44 Or und Verss. fehlt.

Jesus spricht nun: „Wahrlich, ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr als alle hineingeworfen.“ So Lc, ähnlich Mc. Übers.-Varr.: ἀληθῶς Lc, ἀμήν Mc,[2]) πλείω Lc, πλεῖον Mc, ἔβαλεν Lc, βέβληκεν Mc. Letzterer hebt hervor, dass Jesus seine Jünger herbeiruft und an ihre Adresse seine Bemerkung richtet. Auch fügt Mc zur Verdeutlichung in einer Art Antezipation aus dem folgenden noch die auf πάντων bezüglichen Worte hinzu: τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον.

Zur Begründung seines Urteils fährt Jesus fort: denn diese alle haben aus ihrem Überfluss heraus in die Gotteskästen geworfen, diese aber hat aus ihrem Mangel heraus das ganze Vermögen, das sie besass, hineingeworfen. So Lc und im wesentlichen auch Mc. Übers.-Varr.: ἅπαντες Lc, πάντες Mc, τοῦ ὑστερήματος Lc, τῆς ὑστερήσεως Mc. Dem lukanischen Passus ἅπαντα τὸν βίον, ὃν εἶχεν entspricht im zweiten Evangelium die etwas breitere Ausdrucksweise πάντα, ὅσα εἶχεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς. Mc braucht also πᾶς und ὅλος, Lc ἅπας. Im Anfange des Passus haben wir bei Mc die kürzere Form der Darstellung. Es fehlt hier hinter πάντες ein οὗτοι, das mithin wohl erst auf Rechnung des dritten Evangelisten kommen wird, es fehlen die Worte εἰς τὰ δῶρα hinter ἔβαλον. Doch hat möglicherweise schon in U_2 eine entsprechende Wendung gestanden, ist aber von Mc übergangen worden, weil er bereits

1) Dieses καί vor χήραν wird zwar vielfach ganz fortgelassen, oder vor τινά gesetzt, dürfte aber mit A Δ u. a. an der oben bezeichneten Stelle zu lesen und mit: und zwar zu übersetzen sein.

2) Auch bei Lc kommt ἀμήν vor λέγω ὑμῖν, resp. λέγω σοι vor: 4, 24; 12,37; 18. 17. 29; 21, 32; 23, 43.

vorher bei der Erwähnung aller derjenigen, die weniger als die Witwe opferten, zu *πάντων* die Worte hinzugefügt hat: *τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον*. *γαζοφυλάκιον* und *δῶρον* wird man als Übers.-Varr. betrachten müssen. Sie entsprechen beide dem aramäischen קרבנא, das ja in der Form *κορβᾶν* Mc 7, 11, *κορβανᾶς* Mt 27, 6 vorkommt und an der ersten Stelle geradezu mit *δῶρον* übersetzt wird.

Ob diese erst in U_2 auftauchende Geschichte nicht schon leise Spuren des Legendarischen an sich trägt? Ob wirklich die Witwe ihr gesamtes Geld geopfert hat? Wenn es der Fall gewesen, woher weiss das Jesus? Durch eine übernatürliche Offenbarung? Alle diese Fragen wird man unbeantwortet lassen und mit der Möglichkeit einer Vergröberung der ursprünglichen Tradition rechnen müssen. Man würde sich dann das Lob, das hier der Witwe zu teil wird, später nur so haben erklären können, dass sie, einer mehrfach ausgesprochenen Forderung Jesu, alles zu verlassen, entsprechend, ihre letzten Heller für die Armen dahingegeben habe.

Die eschatologische Rede Jesu.

Mt 24, 1—8; 10, 17—23; 24, 9—25. 29—36. Mc 13, 1—37. Lc 21, 5—33.

Jesus befand sich im Vorhergehenden im Tempel. Dieser war die Stätte seiner Streitgespräche mit seinen pharisäischen, herodianischen und sadduzäischen Widersachern, wie sie wohl schon U_1 (vgl. Mt 21, 23 ff. 33 ff. 22, 15—46) gebracht hat. Auch was hier noch nicht berichtet war, seine scharfe Verurteilung der Pharisäer und seine Worte am *γαζοφυλάκιον* (vgl. Mc 12, 38—44 Lc 20, 45—21, 4), spielte sich im Tempel ab. Nun heisst es im ersten Evangelium weiter: und Jesus brach auf[1]) und ging vom Tempel fort, und seine Jünger traten an ihn heran usw. Dem semitisierenden, für griechisches und deutsches Sprachgefühl vor dem folgenden *ἐπορεύετο* eigentlich überflüssigen *ἐξελθών* des Mt entspricht nichts bei den Seitenreferenten. Mt wird hier aber U_1 getreu wiedergeben. Zu den Worten *ἀπὸ*

---

1) *ἐξελθών*. *ἐξέρχεσθαι* steht an anderen Stellen der Synoptiker in Parall. mit *ἀνιστάναι*, so Mc 1, 29 Lc 4, 38 und Mt 15, 21 Mc 7, 24.

τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο καί haben wir bei Mc die Übers.-Varr. *ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ*. Bei Lc ist nichts davon erzählt, dass Jesus den Tempel verlässt. Auch an anderen Stellen notiert er ja nicht mehr den Wechsel in der Örtlichkeit der Reden und Taten Jesu, vgl. z. B. oben S. 95.

Im Mt-Evangelium wird nun berichtet, dass die Jünger herantraten, ihn auf die Tempelgebäude aufmerksam zu machen. Mc erzählt individualisierend von einem der Jünger, — ein Name ist allerdings nicht genannt — dass er in direkter Rede dies getan habe: *διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί*. Bei Lc sind die auf den Tempel Hinweisenden ganz allgemein als *τινές* bezeichnet. Es ist nicht einmal gesagt, ob sie zum Jüngerkreise gehören, doch wird man das nach V. 7 annehmen müssen. Mt und Mc ist der Hinweis auf die Tempelgebäude gemeinsam, — sie werden mithin schon in U_1 Erwähnung gefunden haben — Mc und Lc der auf die prächtigen Steine, von ihnen wird erst in U_2 die Rede gewesen sein, und zwar um der folgenden Erklärung Jesu willen, dass kein Stein auf dem andern bleiben soll. Lc nennt dann noch als weiteren Tempelschmuck die Weihgeschenke. Die Darstellungsform direkter Rede mag schon auf U_1 zurückgehn, Mt hat dann hier geändert.

Jesus ergreift nun seinerseits das Wort. „Sehet ihr nicht dieses alles?“ heisst es zunächst bei Mt. Dieser Frage entspricht im zweiten Evangelium mit genauerer Bestimmung des Objekts: Siehst du diese grossen Bauwerke? und bei Lc der zum folgenden gehörige absolute Nominativ *ταῦτα, ἃ θεωρεῖτε* (Übers.-Varr.: *βλέπειν* Mt Mc, *θεωρεῖν* Lc). Im ersten Evangelium fehlt allerdings das *οὐ* vor *βλέπετε* in D L X, ferner in einer ganzen Reihe von Versionen (auch syr^{sin}) und mehreren Kirchenvätern, ich verstehe aber nicht, wie Merx z. d. St. die Negation für eine spätere Einfügung halten kann. Wie in aller Welt sollte ein späterer Abschreiber auf diesen Zusatz gekommen sein? Man braucht aber nicht einmal auf die Parallelen, in denen die Negation fehlt, zu verweisen, sondern nur auf den Schluss des vorangehenden Verses, um zu verstehn, als wie unbequem hier dieselbe empfunden werden musste. Die Jünger sind es selber, die Jesum auf die Bau-

werke verweisen, und da fragt er sie: seht ihr nicht das alles? In Wirklichkeit stellt diese Frage jedoch nur eine verhüllte Aufforderung dar: seht euch das nur recht an! Vgl. Act. 13, 10, wo Paulus den Zauberer Elymas fragt: *οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς κυρίου;* Cf. Blass § 64, 4. Vielleicht war schon in U_2 diese auffällige Negation fortgelassen, damit aber die Frage keineswegs verständlicher gemacht worden. Bei Lc ist dann die Frageform überhaupt beseitigt und das Erblicken der Schmuckstücke des Tempels in dem absoluten Nominativ als selbstverständlich vorausgesetzt. Es heisst hier: was dieses anlangt, was ihr da sehet, so werden Tage kommen, an welchen man keinen Stein (an der Mauer)[1]) auf dem andern lassen wird, der nicht zerstört werden wird. Auch die Parallelen bringen diese Weissagung von der völligen Zerstörung des Tempels. Übers.-Varr.: *οὐ μὴ ἀφεθῇ* Mt Mc, *οὐκ ἀφεθήσεται* Lc, *ἐπὶ λίθον* Mt Mc, *ἐπὶ λίθῳ* Lc,[2]) ferner bei Mt und Lc das blosse *οὐ* vor *καταλυθήσεται*, bei Mc auch hier Häufung der Negation: *οὐ μή*, vor *καταλυθῇ*. Das feierliche *ἐλεύσονται ἡμέραι, ἐν αἷς* hat nur Lc, es wird von ihm erst zu der Quelle zugesetzt sein, um die Worte Jesu eindringlicher zu gestalten. Entsprechendes gilt von den Einführungsworten *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* bei Mt. Auch das *ὧδε* vor *λίθος* wird erst auf Rechnung dieses Evangelisten kommen.

In D a b c e ff² g² i k n Cypr lesen wir nun aber im Mc-Texte noch einen merkwürdigen Zusatz:

καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν.

Offenbar ist damit der Tempel des himmlischen Jerusalem gemeint,[3]) der in kürzester Frist erstehn soll, nachdem das irdische Heiligtum zerstört worden ist. Wie auch die

1) Die Worte *ἐν τοίχῳ* finden sich zwar nur in D a c ff² i l q r, sind aber möglicherweise echt und in den meisten Handschriften gestrichen worden, weil sie in den Parallelen fehlen.

2) Norden, Geschichte der antiken Kunstprosa S. 490 hebt diese Lc-Stelle unter denen hervor, an welchen der Evangelist den Stil seiner Seitenreferenten verbessere. An anderen Stellen, wie 2, 25, 40; 5, 27, kommt aber auch bei ihm *ἐπί* mit d. Acc. auf die Frage: wo? vor. Vgl. Einleitung S. 3 f.

3) *ἄλλος* hat allerdings keine rechte grammatische Beziehung, da vorher ein Wort wie *ναός* fehlt.

folgende eschatologische Rede Jesu zeigt, dachte sich derselbe auf die Zerstörung Jerusalems das Ende aller Dinge folgend. Zu diesem gehörte dann auch schon nach jüdischer Erwartung, dass der himmlische Tempel sich auf die Erde herablässt, der nicht mit Händen gemachte. Unsere Stelle schliesst uns allein den rätselhaften Sinn des Wortes Jesu von dem neuen Tempel auf, der innerhalb dreier Tage erstehn soll, eines Wortes, das ja an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments Mt 26, 61; 27, 40 (= Mc 14, 58; 15, 29) Joh 2, 19 Act 6, 14 eine Rolle spielt, aber nirgends recht verständlich wird. Nicht, dass Jesus sich erbietet, an die Stelle des alten Tempels einen neuen zu setzen, — Mc 14, 58 ist ja diese Form des Ausspruchs Jesu als Verfälschung deutlich bezeichnet — sondern, dass nach Zerstörung des alten alsobald ein neuer himmlischer erstehn wird, ist offenbar der ursprüngliche, allein an unserer Stelle aufbehaltene Sinn seines Wortes.[1]) Die Abschreiber haben den Ausspruch hier in diesem Zusammenhange als fremdartig empfunden, auch wohl direkt an ihm Anstoss genommen. War denn an die Stelle des alten im Jahre 70 zerstörten Tempels in kürzester Frist ein neuer getreten? So wurde dieser Zusatz, zumal er auch in den Parallelen fehlte, recht frühzeitig gestrichen, so dass wir z. B. auch in den syrischen Übersetzungen keine Spur mehr von ihm finden. Das Wort ist aber doch wohl original und erklärt uns auch, weshalb Jesus an die ewige Dauer des mosaischen Gesetzeskultus geglaubt hat (Mt 5, 18 Lc 16, 17). Auch der zukünftige Äon besitzt sein Zentrum des mosaischen Kultus.

Die Jünger nehmen die gewaltige Prophezeiung Jesu zunächst mit Schweigen auf. Die Grösse dessen, was sie gehört, lässt sie verstummen. Erst als er auf dem Ölberge Platz genommen, wenden sie sich an ihn mit der Frage nach dem Wann der von ihm in Aussicht gestellten Ereignisse. So Mt und Mc. Im dritten Evangelium fehlt wieder wie V. 5 jede genauere Angabe der Situation. Nach der hier gegebenen Darstellung hat ja Jesus den Tempel noch gar nicht inzwischen verlassen. So ist auch die folgende Rede offenbar noch als im

1) Von einem nicht mit Händen gemachten Tempel redet Jesus auch 14, 58 bei Mc.

Tempel gehalten gedacht. Bei Mc andererseits ist für seine mit der Lage des Ölbergs wohl nicht genauer vertrauten, weil abendländischen[1]) Leser dieselbe noch durch den Zusatz *κατέναντι τοῦ ἱεροῦ* hinter *εἰς τὸ ὄρος*[2]) *τῶν ἐλαιῶν* näher bezeichnet. — Mit seinem *προςῆλθον* (*αὐτῷ οἱ μαθηταί*) steht Mt wieder isoliert da, vgl. 26, 73 u. oben S. 401, seinem einfachen *λέγοντες* entspricht bei den Seitenreferenten die genauere, wohl auf U_2 zurückgehende Bezeichnung der folgenden Worte als Frage.

Schon in U wird betont gewesen sein, dass es sich im folgenden nur um Aufschlüsse handelt, die Jesus im engsten Jüngerkreise ohne Dabeisein ferner Stehender gegeben hat. Vgl. das *καθ' ἰδίαν* bei Mt und Mc. Bei letzterem ist dieser Gedanke noch schärfer zum Ausdruck gebracht, sofern hier nur die vier Vertrauten[3]) die Fragen an Jesus richten, und ihnen die ausführliche Antwort des Herrn gilt. Bei Lc lesen wir dagegen nicht einmal das *καθ' ἰδίαν*.

In den beiden ersten Evangelien sind die Fragen, wie wohl schon in U, mit der Aufforderung: Sage uns, eingeleitet (Übers.-Varr.: *εἰπέ* Mt, *εἰπόν* Mc). Lc hat die Worte fortgelassen und durch die Anrede *διδάσκαλε* ersetzt, aus der nachträglich hervorgeht, dass auch hier die Auskunft Begehrenden als Jünger Jesu gedacht sind. Allen drei Berichterstattern gemeinsam ist nun die Frage: wann diese Dinge geschehen werden. Bei Mt und Lc ist ja allerdings nur von einem Ereignis die Rede, das Jesus vorhergesagt hat, der Zerstörung des Tempels; im zweiten Evangelium fanden wir zugleich die Aufrichtung eines neuen nicht von Händen gemachten Heiligtums geweissagt. Aber die Zerstörung setzt offenbar eine Reihe anderer schrecklicher Ereignisse voraus und hat solche zur Folge, so dass die Ausdrucksweise im Plur. begreiflich wird. Und auch das Zeichen wollen die Jünger wissen, wann sich, wie Mc schreibt, „dieses alles vollführen soll". Genauer drücken sie sich bei Mt aus: und welches ist das Zeichen deiner Parusie und des Endes der Welt? Mt hat aber hier die Diktion seiner Quelle

1) Vgl. oben S. 511.

2) Übers.-Var. zu *ἐπὶ τοῦ ὄρους* bei Mt.

3) Unter denselben erscheint Andreas, wie 3, 18, erst an vierter Stelle.

offenbar erweitert und präzisiert; denn Lc drückt sich im wesentlichen ebenso unbestimmt aus wie Mc. Nur das πάντα fehlt bei ihm, das mithin erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten kommen dürfte. Im übrigen haben wir die Übers.-Varr.: συντελεῖσθαι Mc, γίνεσθαι Lc und vielleicht auch den Ind. μέλλει nach ὅταν bei Mc (D X Γ Δ u. a.), den Coniunct. μέλλῃ bei Lc.[1]) An sich ist nicht recht ersichtlich, wie die Jünger auf die Frage nach dem σημεῖον kommen. Doch hat dieselbe offenbar den Zweck, die folgende längere Rede Jesu vorzubereiten, in der ja von mancherlei σημεῖα die Rede ist, die erst eintreten müssen, bevor die Endkatastrophen hereinbrechen, bevor auch der Menschensohn wiederkehren kann.

Jesus ergreift nun das Wort. Statt des εἶπεν, resp. ἀποκριθεὶς εἶπεν der Seitenreferenten lesen wir bei Mc die Umschreibung: ἤρξατο λέγειν. „Hütet euch, dass nicht jemand euch in die Irre führe", πλανήσῃ, wie bei Mt, πλανήσει, wie vielleicht bei Mc auf Grund von D Γ u. a. zu lesen ist. Lc drückt sich passivisch aus: μὴ πλανηθῆτε. „Viele werden in meinem Namen kommen und sprechen: ich bin es, und werden viele in die Irre führen". So Mc. Mt und Lc knüpfen diesen Passus mit γάρ an das Vorhergehende an, Mt fügt zur Verdeutlichung hinter ἐγώ εἰμι noch ὁ Χριστός hinzu. Im übrigen unterscheidet sich seine Ausdrucksweise von der marcinischen nur insofern, als bei ihm hinter λέγοντες das ὅτι recitativum fehlt, das bei Mc wohl echt sein dürfte. Im dritten Evangelium ist zu ἐγώ εἰμι zur Erläuterung, vielleicht mit Bezug auf Dan. 7, 22, ein ganzer Satz hinzugefügt: καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν. Die harte Prophezeiung: sie werden viele in die Irre führen, ist abgeschwächt zu einer Warnung, hinter ihnen herzugehn.

Es folgt der Hinweis auf Kriege und Kriegsgerüchte, für

---

1) D und 1 lesen bei Lc an Stelle des Satzes ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι hinter τὸ σημεῖον nur die Worte τῆς σῆς ἐλεύσεως Aber es dürfte sich hier doch wohl nur um eine Korrektur nach dem Mt-Texte handeln. Allerdings ist statt des matth. παρουσία das Wort ἔλευσις gebraucht. Das sieht aus wie eine Übers.-Var. Aber den Vorzug darf man deshalb dem gewöhnlichen Texte vor dem in D nicht einräumen. Denn ersterer müsste dann als Assimilation an den Mc-Text beurteilt werden. Aber auch in diesem Falle stossen wir auf verschiedene Ausdrücke: συντελεῖσθαι Mc, γίνεσθαι Lc.

welch letzteren Ausdruck Lc in freierer Übersetzung ἀκαταστασίαι braucht. Die Jünger sollen derartigen Unruhen gegenüber ihren Gleichmut bewahren, sich nicht durch sie in Schrecken setzen lassen, gleich wie sie sich durch keine falschen Messiase in ihrem Glauben irre machen lassen sollen. Bei Mc und Lc geht hier dem Hauptsatz, der die Warnung vor innerer Aufregung enthält, ein Nebensatz, ὅταν ἀκούσητε[1]) κτλ., voraus. Im ersten Evangelium haben wir hingegen semitisierende Parataxe: μελλήσετε δὲ ἀκούειν . . . . . . μὴ θροεῖσθε. Mt wird hier jedenfalls eine getreue Übersetzung aus U_1 bieten. Vielleicht hat schon U_2 den Passus periodisiert. Beachte noch die verschiedenen Ausdrücke für: sich in Unruhe versetzen lassen, θροεῖσθαι Mt, θορυβεῖσθαι Mc,[2]) πτοεῖσθαι Lc. Mt setzt vor μὴ θροεῖσθε um des grösseren Nachdrucks willen noch ὁρᾶτε.

Δεῖ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος, fährt Jesus nach Mc fort. Jene Unruhen sind nun einmal ein notwendiges Übel, aber das Ende bedeuten sie noch nicht, daher sollen sich die Jünger durch dieselben in ihrem Gleichmut nicht stören lassen. Bei Mc haben wir auch hier asyndetische Anfügung, wie in V. 6, während wir bei den Seitenreferenten — wohl in Übereinstimmung mit der Ausdrucksweise in U — ein γάρ hinter dem δεῖ lesen. Im ersten Evangelium finden wir in dem Satze ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος noch die Kopula ἐστίν. Erweiterungen des Lc sind ταῦτα vor und πρῶτον hinter γενέσθαι; dem οὔπω der Seitenreferenten entspricht hier das genauere οὐκ εὐθέως. Denn wie wir aus Mt V. 8 und Mc V. 9 ersehen werden, betrachten immerhin auch diese Evangelisten die erwähnten Ereignisse als den Anfang der eschatologischen ὠδῖνες.

Wenn nun dieselben des weiteren schreiben: denn es wird sich Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich erheben usw., so erläutern diese Worte nicht eigentlich den unmitteibar vorangehenden Satz: οὔπω (ἐστὶν) τὸ τέλος, sondern den Hinweis auf die Kriege und Kriegsgerüchte. Lc hat des-

---

1) Resp. ἀκούητε bei Mc (B).

2) So D^{gr} 12, 57, 122, 255 und wohl auch a und n. Sonst wird wie bei Mt μὴ θροεῖσθε gelesen. θορυβεῖσθαι begegnet uns bei Mc aber auch 5, 39.

halb wohl darauf Verzicht geleistet, diese Ausführung einfach durch *γάρ* an das Vorhergehende anzuknüpfen. Vielmehr lässt er hier durch die zwischengeschobenen Worte *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* Jesum einen neuen Abschnitt seiner Rede beginnen.

Die Kämpfe zwischen den Völkern und Reichen werden Hungersnöte zur Folge haben, Erdbeben an verschiedenen Orten werden ihnen parallel gehn. So Mt, ähnlich die Seitenreferenten, doch sind bei ihnen die Erdbeben vor den *λιμοί* erwähnt. Wenn der erste Evangelist hier die Reihenfolge von U_1, die Parallelen die von U_2 wiedergeben, so hat U_2 die Erdbeben an etwas früherer Stelle als seine Quelle erwähnt. Das kann durchaus zufällig sein. Oder sollte sich darin eine Reminiszenz an die grossen Erdbeben, die im Anfange der sechziger Jahre das römische Reich heimsuchten, verraten?

Lc bezeichnet die *σεισμοί* noch speziell als *μεγάλοι*. Zwischen ihnen und den *λιμοί* sind wohl noch, im Wortspiel mit letzterem Ausdruck, *λοιμοί* erwähnt, Pestilenzen. Allerdings schwankt die Reihenfolge dieser beiden an einander anklingenden Worte in den Handschriften. Des weiteren spricht hier Jesus noch von Schrecken erregenden Erscheinungen vom Himmel her und grossen Zeichen. Bei Mc schliessen sich an die Erwähnung der Erdbeben und Hungersnöte noch die Worte *καὶ ταραχαί* an. So A X *Γ Π* q sah Syrer (auch syr[sin]), arm und Origenes. Bei den anderen Texteszeugen fehlen die Worte, sind aber wohl, wie B. Weiss, Textkritik der vier Evangelien S. 186 mit Recht annehmen dürfte, wegen des Homoioteleuton mit dem folgenden *ἀρχαί*, aus Versehen ausgelassen worden. Vielleicht gehn das marcinische *καὶ ταραχαί* und das lukanische *φόβητρά τε* als Übers.-Varr. auf einen Zusatz in U_2 zurück.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Erscheinungen beruht darin, dass sie den Anfang der (messianisch-eschatologischen) Wehen darstellen, Mt Mc. Bei Lc fehlen die entsprechenden Worte. Er hat schon vorher am Schlusse von V. 9, hinter der Erwähnung der bevorstehenden Kriege und Unruhen, angedeutet, dass das Ende doch in nicht allzuferner Zeit danach zu erwarten sei: statt des *οὔπω* der Seitenreferenten lasen wir hier ja *οὐκ εὐθέως* vor *τὸ τέλος*. — Mt fügt zu *ταῦτα* noch *πάντα* hinzu; als Prädikatsnomen zu dem pluralischen

Subjekt braucht er den Sing. ἀρχή, Mc den Plur. ἀρχαί[1]) (Übers.-Varr.).

Das folgende Stück Mc 9b—13, das von den Gefahren redet, denen die Jünger persönlich ausgesetzt sein werden, hat seine eigentliche Mt-Parall. nicht in der eschatologischen Rede, sondern an erheblich früherer Stelle, 10, 17—23, wo sich Jesus an die auf die Probemission ausziehenden Jünger wendet. Es liegt hier offenbar eine Antezipation seitens des ersten Evangelisten vor, wie uns besonders an dem Verse 23 deutlich werden wird. Der Abschnitt schien sich ihm aber wohl an das 10, 13b—16 Berichtete gut anzuschliessen, ist doch auch in diesem von Feindseligkeiten der Menschen den Jüngern gegenüber die Rede. In der eschatologischen Rede hat Mt den Passus durch ein ähnliches Stück anderer Herkunft ersetzt. Bei Lc ist der Zusammenhang der Stücke derselbe, wie bei Mc. Doch scheint Lc hier wieder in recht freier Weise seine Quelle benutzt zu haben.

Προςέχεσθε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, beginnt Mt (10, 17), *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς* Mc.[2]) *προςέχεσθε* und *βλέπετε ὑμεῖς* sind Übers.-Varr. Im übrigen wird hier wohl Mc die Quelle getreuer wiedergeben als seine Parallele. Habt acht auf euch selber, mahnt Jesus, kümmert euch nicht um die allgemeine Weltlage, ihr persönlich schwebt in Gefahr! In dieser Weise wird schon in der Quelle der folgende Abschnitt mit dem Vorangehenden innerlich verbunden gewesen sein. Mt bringt cap. 10 vorher nichts von allgemeinen Weltereignissen. Hier ist die gefahrvolle Lage, in welcher sich die Jünger befinden werden, schon mehrfach angedeutet, zuletzt in dem Bilde von den Schafen, die Jesus mitten unter Wölfe sendet. So heisst es denn einfach: hütet euch aber vor den Menschen.[3])

---

1) So A X Γ Π2 u. a. Sehr oft wird hier der Mc-Text dem des Mt assimiliert.

2) Wenn die Worte in D arm, verschiedenen Minuskeln und it codd überhaupt fehlen, so hat das wohl darin seinen Grund, dass in derjenigen Mt-Parall., welche die eschatol. Rede bietet, 24, 9, keine entsprechende Mahnung sich findet.

3) Nur das *δέ* hinter *προςέχεσθε* könnte andeuten, dass es sich hier um keinen ursprünglichen Zusammenhang handelt. Aber es wird ja oft im N. T. ganz farblos gebraucht als blosse Übergangspartikel. Immerhin wird es nicht zufällig sein, dass D, einige lateinische Verss. u. a. das Wörtlein ausgelassen haben.

Im dritten Evangelium fehlt die überleitende Mahnung. Nach Auffassung des Lc spielen sich die im Folgenden von Jesus vorausgesetzten Ereignisse vor den V. 8—11 prophezeiten ab. So leitet er denn mit den Worten *πρὸ δὲ τούτων πάντων* unseren Abschnitt ein. Dass er ihn nun aber nicht auch äusserlich vor V. 8 gerückt hat, zeigt seine Abhängigkeit von einer älteren Anordnung der Redestücke, wie sie uns bei Mc und Mt noch vorliegt; auch bei Mt. Denn wenn er auch unseren Passus bereits in die Rede cap. 10 eingeflochten hat, — das Bedürfnis, in unserer eschatologischen Rede einen Ersatz für jenes antezipierte Stück zu geben, hat er nicht vor V. 4 etwa, sondern erst hinter V. 8 empfunden.

„Sie werden euch an die Sanhedrine (die palästinensischen Lokalgerichte) ausliefern und in ihren Synagogen euch geisseln," heisst es nun bei Mt 10, 17^{bc}. So auch Mc, nur, dass der zweite Satz passivisch ausgedrückt ist: und in Synagogen werdet ihr gegeisselt werden. Übers.-Varr.: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* Mt, *εἰς τὰς συναγωγάς* Mc, *μαστιγοῦν* Mt, *δέρειν* Mc. Freier Lc: sie werden an euch ihre Hände legen und (euch) verfolgen, (euch) ausliefernd an die Synagogen und Gefängnisse. Der Evangelist vermeidet also, offenbar im Interesse besseren Verständnisses seitens seiner heidenchristlichen Leser, den Ausdruck *συνέδρια*, setzt die Synagogalgerichte voran und fügt dann ganz allgemein *φυλακαί* hinzu.

„Aber auch vor Statthalter [und Könige] werdet ihr geführt werden um meinetwillen, zum Zeugnis für sie und die Heiden." So Mt, ähnlich Mc und zum Teil auch Lc. Ob im Mt-Texte, wie sicher bei den Seitenreferenten, neben den römischen Prokuratoren auch Könige bereits Erwähnung gefunden haben, muss sehr zweifelhaft erscheinen. Denn in D und der Minuskel 111 ist nur von den *ἡγεμόνες* die Rede. Bietet der D-Text in diesem Punkte das Ursprüngliche, so hat erst der Verf. von U_2 hier zugleich auf die Könige hingewiesen, mag er nun dabei vornehmlich an ausserjüdische Fürsten oder an Persönlichkeiten aus der Dynastie Herodes des Grossen gedacht haben. Beachte die Übers.-Varr. *ἐπί* mit Acc. Mt Lc, mit Gen. Mc, *ἀχθήσεσθε* Mt, *σταθήσεσθε* Mc, während Lc *ἀπαγομένους* schreibt, mit partizipieller Anknüpfung an den voran-

gehenden Acc. ὑμᾶς. Im übrigen setzt Lc die Könige vor die Prokuratoren und statt des einfacheren: um meinetwillen wählt er die vollere Bezeichnung: um meines Namens willen.

Eine grössere Differenz betrifft die folgenden Worte. Nach U sollten wohl die Jünger (nach höherer göttlicher Fügung) vor die nichtchristlichen Gewalthaber zum Zeugnis für sie und die Heiden geführt werden (so Mt), d. h. in dem Umstande, dass die Sendboten Christi vor den Richterstuhl jener Machthaber gestellt werden, liegt ein Zeugnis, das vor ihnen zugunsten der Sache ihres Meisters abgelegt wird, zugleich auch vor den Heiden, als deren Repräsentanten jene erscheinen, und die auch wohl zahlreich bei jenen Gerichtsverhandlungen zugegen gedacht sind. Vorausgesetzt ist dabei wohl, dass die Jünger sich nicht auf der Heiden-, sondern auf der Judenmission befinden[1]) (vgl. Mt 10, 23), hierbei aber angesichts der römischen Obmacht über das jüdische Volk, mit römischen Prokuratoren vielfach in Berührung kommen. Auch dieser Zusatz zeigt, dass der „Könige" hier ursprünglich wohl nicht Erwähnung getan war. Denn handelt es sich um Judenmission, so können nur jüdische Könige gemeint sein, wie Agrippa I. und Agrippa II. Dann fragt sich aber, wiefern das Verhör vor diesen ein *μαρτύριον τοῖς ἔθνεσιν* bedeutete. — Im Mc-Texte ist dann allerdings die missverständliche Notiz: und für die Heiden, zu einem selbständigen Satze ausgewachsen, wonach direkt eine Mission unter allen Heiden[2]) hier von Jesus in Aussicht genommen worden ist, — eine Auffassung, die

1) Anderenfalls würden sie ja schon auf ihren Missionsreisen vollgenügende Gelegenheit haben, vor den Heiden Zeugnis abzulegen.

2) Die Worte *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη* vor *πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* sind in den Handschriften um der Mt-Parall. willen mehrfach noch zu dem Vorangehenden gezogen worden, zu den Worten *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*. Dann wird gewöhnlich hinter *πρῶτον* noch ein *δέ* gesetzt (so sah arm, mehrere it codd, darunter d, 2pe u. a. Minuskeln). In g² k tol ist vor dem Worte auch noch eine Mahnung zur Geduld eingefügt: aber seid standhaft, denn zuvor muss usw. — Die Abtrennung der Worte *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* zum Vorhergehenden hat naturgemäss das Bedürfnis einer entsprechenden Ergänzung hinter *δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* geltend gemacht. So d ff² g² tol. Auf diese Weise lesen wir in Dgr vor *πρῶτον* (ohne *δέ*) zunächst *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* und zum Schluss noch *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*!

aber schwerlich dem Sinne des auf Erden wandelnden Heilands entsprochen haben wird, da er nach Mt 10, 23 den Glauben vertreten zu haben scheint, dass zu einer solchen Heidenmission die Jünger in diesem Äon keine Zeit mehr finden würden.

Der dritte Evangelist hat die unbequemen Worte: „und für die Heiden“, die er wohl in der Quelle las,[1]) ganz fortgelassen. Dem εἰς μαρτύριον αὐτοῖς entspricht bei ihm ein neuer Satz ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον. Offenbar hat Lc die Verbindung von εἰς μαρτύριον mit dem Dativ zur Bezeichnung derjenigen, denen dss abzulegende Zeugnis gilt, mag sich auch die Quelle entsprechend ausgedrückt haben, als stilistisch hart empfunden. Vgl. 9, 5 εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς, während Mc 6, 11 in der Parall. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς schreibt. Letztere Ausdrucksweise lesen wir auch in der Perikope von der Heilung des Aussätzigen Mc 1, 44 Mt 8, 4, während Lc dort (5, 14) wie an unserer Stelle die Umschreibung durch einen ganzen Satz wählt: ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο. (S. näheres S. 91 f.) Hier wie in jener Erzählung sind diejenigen, vor denen Zeugnis abgelegt wird, gar nicht direkt erwähnt. Jene Parall. zeigt zugleich deutlich, dass an unserer Stelle μαρτύριον noch nicht, wie J. Weiss im Kommentar z. d. St. annimmt, im Sinne des Martyriums gemeint ist. Es handelt sich auch hier einfach um eine Gelegenheit, Zeugnis abzulegen.

„Wenn sie euch aber ausliefern, sorget nicht, wie oder was ihr reden werdet“, Mt, ähnlich Mc und auch Lc. Übers.-Varr.: μη μεριμνήσητε Mt, μὴ προμεριμνᾶτε Mc, und bei Lc in vollerer, feierlicherer Ausdrucksweise: θέτε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν.[2]) Der bei Mc und Mt vorangehende ὅταν-Satz fehlt im dritten Evangelium. In jenem liest Mt nur παραδώσουσιν (D L X, resp. nach ℵ B παραδῶσιν) ὑμᾶς, Mc in breiterer Darstellung ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντας. Dem πῶς

---

1) Würde U_2 bereits die Form der Mc-Darstellung gehabt haben, so liesse sich schwerlich ein Grund finden, warum Lc den die Weltmission betreffenden Passus gestrichen haben sollte.

2) D setzt dafür das Part. προμελετῶντες. Dasselbe ist dann von dem folgenden Inf. ἀπολογηθῆναι, und dieser von θέτε abhängig.

ἢ τί λαλήσητε des ersten Evangelisten entspricht bei Mc nur τί λαλήσητε, bei Lc ein einfacher, das λαλεῖν zugleich genauer bezeichnender Inf. ἀπολογηθῆναι. Die matthäische Doppelfrage nach Form und Inhalt der Verteidigungsrede, πῶς ἢ τί, erinnert an Lc 12, 11, welche Stelle ja überhaupt eine Parall. zu unserem Passus bietet: — μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί ἀπολογήσεσθε κτλ. Eine literarische Beziehung zwischen dieser Lc-Stelle und Mt 10, 19 wird schwerlich obwalten. Wenn also der erste Evangelist die Frage nach dem Inhalt der Verteidigungsrede zur Frage nach Form und Inhalt erweitert, so tut er das möglicherweise in Abhängigkeit von einer anderen, aus mündlicher Tradition ihm bekannten Form dieses Ausspruchs, die auch Lc 12, 11 verwertet worden ist.

Bei Mc wird wohl noch hinter τί λαλήσητε, an μὴ προμεριμνᾶτε angeknüpft, in parallelistischer Ausdrucksweise die weitere Mahnung zu lesen sein μηδὲ μελετᾶτε. Diese Worte finden sich zwar nur in A X Γ Δ Π 2^{pe} a n syr^{sch} syr^{p} u. a., werden aber doch wohl ursprünglich und später, weil man sie als überflüssig empfand, und sie auch in den Parallelen fehlten, gestrichen worden sein.

Die Warnung vor der Sorge um die Verteidigungsrede wird nun bei Mt durch die Versicherung begründet: „Denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid die Redenden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch redet.“ Mit Ausnahme der letzten Worte ὁ λαλῶν ἐν ὑμῖν, die nur Mt bringt, werden wir hier eine getreue Wiedergabe von U_1 vor uns haben. Höchstens darüber könnte man fruchtlos streiten, ob die Bezeichnung des πνεῦμα als des Geistes „eures Vaters“ (Mt) oder als des „heiligen“ (Mc) der ältesten Quelle am nächsten stände. Den ersten Teil des Passus hat Mc umgeformt, sofern er ihn in Form nicht einer Begründung des Vorhergehenden, sondern einer positiven, die negative ergänzenden Anweisung an die Jünger bringt: vielmehr, was immer euch in jener Stunde gegeben werden wird, das redet. Bei dem dritten Evangelisten finden wir wie bei Mt eine Begründung des Voranstehenden, im übrigen gibt er hier wieder seine Vorlage in sehr freier Weise wieder: Denn ich will euch Mund und Weisheit

geben, der zu widerstehn (oder zu widersprechen)[1]) alle eure Widersacher nicht im Stande sein werden. Auffällig ist es, dass hier Jesus selber als der Inspirierende erscheint. In der Parall. 12, 12 heisst es auch bei Lc: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.*

Nicht die Verhöre vor nichtchristlichen Gewalthabern werden dazu angetan sein, einen deprimierenden Eindruck auf die Jünger zu machen, wohl aber die Auflösung aller Familienbande: „Es wird aber ein Bruder den anderen dem Tode überantworten, und ein Vater sein Kind, und Kinder werden gegen Eltern sich erheben und sie töten. Und ihr werdet von allen um meines Namens willen gehasst sein. Wer aber bis ans Ende standhaft bleibt, wird gerettet werden.“ Dieser Passus wird von den beiden ersten Evangelisten ausnahmsweise in fast gänzlich übereinstimmender Weise, wohl in getreuer Wiedergabe von U überliefert. Er enthält auch nicht viele Möglichkeiten von Differenzen in der Übersetzung. Im Eingange wird Mt *παραδώσει δέ*, Mc *καὶ παραδώσει* geschrieben haben. Das Verbum zu *τέκνα, ἐπαναστήσεσθαι*, dürfte im ersten Evangelium in singularischer (B Δ u. a.), im zweiten in pluralischer Form auftreten. Im dritten lautet der Passus wie folgt: ihr werdet aber von Eltern und Brüdern, Verwandten und Freunden überantwortet und von allen um meines Namens willen gehasst werden. Und ein Haar von eurem Haupte soll nicht umkommen. Durch eure Standhaftigkeit werdet ihr[2]) euer Leben retten, eig. eure Seelen erwerben. Die gesperrt gedruckten Worte weisen auf die Berührungen mit der Mt-Mc-Tradition hin. Der Gesichtspunkt ist hier insofern verengt, als nicht im allgemeinen eine widernatürliche Feindschaft in den Familien geweissagt wird, sondern speziell von den eigenen Verwandten und Freunden der Jünger Beweise ihrer feind-

---

1) Die eingeklammerten Worte fehlen in D^gr a c ff^2 i l q cop syr^cu syr^sch syr^sin. Wahrscheinlich sind sie Glosse, mit Rücksicht auf das vorangehende *στόμα* hinzugefügt. Auch schwankt die Stellung der Worte in den Handschriften, die sie enthalten. In d hat das *ἀντειπεῖν* das *ἀντιστῆναι* geradezu verdrängt.

2) Mit A B it vg Marcion, u. a. wird das Fut. *κτήσεσθε* (nicht der Imperat. *κτήσασθε*) zu lesen sein, entsprechend dem weissagenden *οὐ μὴ ἀπόληται* unmittelbar vorher.

seligen Gesinnung vorausgesagt werden. Wenn diese Machenschaften den Erfolg haben sollen, dass einige der Jünger getötet werden, — so stimmt dazu schlecht die in gleichem Atemzuge erfolgende Versicherung Jesu, dass kein Haar von ihrem Haupte verloren gehn, sie durch Standhaftigkeit ihr Leben retten sollen. Diese Inkonzinnität der Darstellung ist durch die erwähnte Beziehung von Sätzen, die ursprünglich allgemeiner lauteten, auf die Jünger verursacht worden. In U war nur von unnatürlichen Verwandten im allgemeinen die Rede, die nicht davor zurückschrecken, die Ihrigen dem Tode preiszugeben. Auf die Jünger ging dieser Passus nicht. Sie sollen, wenn sie nur ihre Pflicht tun, gerettet werden, Mt 10, 22b Mc 13, 13b.

„Wenn sie euch aber in dieser Stadt verfolgen, fliehet in die andere. Denn wahrlich ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt," Mt 10, 23. Die Jünger haben ein so weites Arbeitsfeld, und die ihnen zu Gebote stehende Zeit ist verhältnismässig so kurz, dass sie sich nicht scheuen sollen, da, wo man sie verfolgt, das Feld zu räumen. So allein sorgen sie für ihre persönliche Sicherheit, so allein auch können sie ihrer grossen Aufgabe einigermassen gerecht werden. In eine Rede an die zur Probemission ausgesandten Jünger passt dieser Passus schlechterdings nicht. Denn Jesus rechnet in ihm nicht mit der Rückkehr der Jünger zu ihm, sondern damit, dass er von der Erde genommen ist und in nicht zu ferner Zeit auf den Wolken des Himmels zu ihnen zurückkehrt. Diese Worte sind nur aus einer Zeit verständlich, in welcher er den Tod vor Augen sieht und ihnen Anweisung erteilt für die Zeit, da er nicht mehr auf Erden sein wird. Hier haben wir den deutlichsten Beweis, dass der ganze besprochene Abschnitt aus Mt 10 ursprünglich in U_1 in anderem Zusammenhange gestanden haben muss, und zwar, wie wir aus Mc und Lc ersehen, an einer bestimmten Stelle der eschatologischen Rede. Aber schon der Verf. von U_2 hat dann, was wir jetzt Mt 10, 23 lesen, gestrichen, wie er den Mt 10, 5 f. entsprechenden Passus von U_1 gestrichen hat, offenbar, weil er es sich in Anbetracht der blühenden Heidenmission nicht denken konnte —

wie auch heute noch so viele Theologen —, dass nach Jesu Glauben die Jünger kaum zur vollständigen Judenmission, geschweige denn zur Heidenmission Zeit finden würden.

Was nun den Passus des Mt angeht, den dieser in der eschatologischen Rede an Stelle des in cap. 10 antezipierten Stückes bringt, so zeigt dieser einige deutliche Reminiszenzen an jenes, macht aber im übrigen einen ziemlich mosaikartigen Eindruck. Die Verfolgungen sind nur ganz kurz geschildert: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν* V. 9, doch haben sie hier tödlichen Ausgang. Dann ist von dem allgemeinen Hass um des Namens Christi willen die Rede, wie in den Parallelen, nur dass zu *ὑπὸ πάντων* noch *τῶν ἐθνῶν* hinzutritt, hier also deutlich die Heidenmission vorausgesetzt ist. Darauf berichtet V. 10 von dem *σκανδαλίζεσθαι* vieler und von gegenseitiger Auslieferung und gegenseitigem Hasse. Hier werden wohl Christen, aber nicht speziell die Sendboten des Evangeliums gemeint sein. V. 11 erzählt dann von dem verführerischen Auftreten falscher Propheten, — was allerdings dreizehn Verse später, und zwar dort auf Grund der U-Quelle in Übereinstimmung mit der Mc-Parall. noch einmal berichtet wird. V. 12 lenkt wieder zurück zu dem bereits zweimal, V. 9 und 10 ausgesprochenen Gedanken von dem allgemeinen Hasse: weil die Gesetzlosigkeit zunimmt, wird die Liebe der meisten erkalten. Wer aber bis zum Ende ausharrt, der wird gerettet werden, V. 13, — eine Reminiszenz an den ursprünglich an dieser Stelle stehenden Passus, wenn man auch vielleicht das Wort in diesem Zusammenhange etwas anders wird verstehn müssen, — nämlich von der Rettung im Endgericht auf Grund der Standhaftigkeit in der Liebe. Und dann folgt, mit *καί* sehr lose an das Vorhergehende angeknüpft, in deutlichen Worten der Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt „zum Zeugnis für alle Heiden". Der Abschnitt schliesst mit der Versicherung, dass dann, nach der Vollendung der Heidenmission, das Ende kommen werde. Es zeigt sich also ein charakteristischer Unterschied in der Auffassung des Evangelisten da, wo er getreu aus U_1 schöpft, (vgl. 10,23) und da, wo er in freierer Weise aus Stücken der Überlieferung einen Passus gestaltet, wie an unserer Stelle.

„Wenn ihr aber den Greuel der Verwüstung da stehn seht, wo er nicht (stehn) soll — der Leser merke auf, was er lese — dann sollen die in Judäa Befindlichen in die Berge fliehen“. So Mc, der hier vielleicht der aramäischen Urrelation am nächsten kommt. Nur die Worte τί ἀναγινώσκει hinter ὁ ἀναγινώσκων νοείτω werden als Zusatz des Evangelisten betrachtet werden müssen, ein Zusatz, der allerdings frühzeitig von den Abschreibern wieder gestrichen zu sein scheint, da er uns nur in D a g² n aufbehalten ist. Mt knüpft diesen Passus statt mit δέ mit οὖν an das Vorangehende an, was hier wohl seinen besonderen Sinn hat, da ja bei ihm unmittelbar vorher bereits auf das „Ende“ hingewiesen worden war, welches nach der Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt eintreten soll. Dieses τέλος ist kein Moment, sondern eine Periode (Wellhausen z. d. Mc-Stelle). Sein Anfang besteht in der Aufstellung des Verwüstungsgreuels. Mt hat denselben noch näher bezeichnet als τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. Wenn er nach ihm „an heiliger Stätte“ steht, so liegt darin wohl auch eine bestimmtere Ausdrucksweise, als sie die Quelle bot, die Mc getreuer wiedergeben dürfte, wenn er ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ schreibt.

Nach Wellhausen hat der avis au lecteur nur bei Mt einen Sinn, sofern hier das βδέλυγμα ausdrücklich als Danielzitat bezeichnet sei, auf das man beim Lesen des Buches Daniel achten solle. Jener Rückweis wäre mithin in den Mc erst aus Mt eingetragen. Nun, — wer diese Eintragung besorgt haben sollte, wird jedenfalls die Worte nicht auf die Lektüre jener atl. Schrift bezogen haben, von welcher bei Mc nicht die Rede war. Da fragt es sich denn, ob diese Mahnung nicht von vornherein einen anderen Sinn gehabt hat. Die landläufige Deutung derselben, nach welcher wir hier ein Flugblatt aus dem Beginne des jüdischen Krieges vor uns haben, das den Lesern einschärft, angesichts des Heranrückens der römischen Truppen nicht den rechten Moment der Flucht zu verpassen, halte ich[1]) für wenig wahrscheinlich. Ich nehme an, dass τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως hier ein Ersatzwort für den Antichristen bedeutet, dessen Namen man nicht selber hinschreiben wollte,

1) Vgl. u a. auch J. Weiss, Das älteste Evangelium S. 281 f.

worauf der Leser, resp. Vorleser in der Zwischenbemerkung aufmerksam gemacht wird. So wird es sich auch erklären, dass Mc die maskulinische Form ἑστηκότα (Acc. Sing. auf βδέλυγμα bezüglich) schreibt, Übers.-Var. zu ἑστός bei Mt.

Der dritte Evangelist hat den Zerstörungsgreuel deutlich, und zwar wohl ex eventu, auf die Jerusalem umzingelnden Truppen bezogen und sich dementsprechend ausgedrückt. Wenn die Jünger auf diese Weise die Hauptstadt umlagert sehen, so sollen sie daran erkennen, dass die Zerstörung derselben nahe ist. Wenigstens der Begriff der ἐρήμωσις ist auch hier erhalten.

In Übereinstimmung mit den Seitenreferenten wird dann den Bewohnern Judäas die Flucht nach den Bergen angeraten. Übers.-Varr.: ἐπὶ τὰ ὄρη Mt, εἰς τὰ ὄρη Mc Lc. Mit möglichster Eile soll dieselbe nach Mt und Mc sich vollziehen. „Der auf dem Hause Befindliche soll nicht herabsteigen, die Hausgeräte[1]) mitzunehmen, und der auf dem Acker Befindliche (im blossen Rock Arbeitende) soll nicht umkehren, seine Mäntel[2]) mitzunehmen". So der erste Evangelist, ähnlich der zweite. Übers.-Varr.: καταβαινέτω Mt (Γ Δ Π u. a.), καταβάτω Mc, ἐκ τῆς οἰκίας ohne αὐτοῦ Mt (D u. a.), mit demselben Mc, ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ Mt, ὁ εἰς τὸν ἀγρόν, vielleicht noch, nach A X Γ Π u. Verss., mit zugefügtem ὤν Mc, ὀπίσω Mt, εἰς τὰ ὀπίσω Mc. Hinter μὴ καταβάτω setzt Mc noch, in seiner Vorliebe für parallelistische Ausdrucksweise, μηδὲ εἰςελθάτω. Die Präp. εἰς erhält hier allerdings ihre nähere Beziehung erst in den folgenden Worten ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ. Diese Inkonzinnität hat wohl manche Abschreiber veranlasst, gleich hinter καταβάτω noch εἰς τὴν οἰκίαν hinzuzufügen, so A D X Γ Δ Π und eine ganze Reihe von Verss., auch syr[sin]. Den dritten Evangelisten

1) τὰ ἐκ τῆς οἰκίας. ἐκ mit dem Gen. dient hier, wie auch sonst öfters im N. T. dazu, ein fehlendes Nomen zu ersetzen. Mc hat diesen wohl der aram. Quelle entsprechenden, aber für griechisches Sprachempfinden etwas unbequemen Ausdruck vermieden, indem er schrieb: ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας κτλ., die Präp. also direkt vom Verbum abhängig sein liess. Vgl. die Beziehung der Worte ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in Mt V. 29 Mc V. 25.

2) So, Plur., nach Γ Δ f syr[p] arm Ath. Chrys. u. a. Gewöhnlich wird der Sing. wie bei Mc gelesen. Doch dürfte der Plur. ursprünglich sein und auch der Quelle entsprechen, während Mc wohl in anbetracht dessen, dass hier nur von einer Person die Rede ist, den Sing. gesetzt hat.

haben diese Anweisungen über die Schnelligkeit der Flucht der Bewohner Judäas wohl nicht besonders interessiert, er hat sie daher weggelassen. Sein Blick wendet sich wieder der bedrohten Hauptstadt zu (V. 21b. c. 22), deren Zerstörung er wohl bereits tatsächlich erlebt hat: „Die in ihrer[1]) Mitte befindlichen sollen auswandern[2]), und die auf den Landgütern sollen nicht in sie hineinkommen. Denn das sind die Tage der Vergeltung, dass sich alles, was geschrieben ist, erfülle“, alle Drohweissagungen der Propheten gegen Jerusalem wahr werden. Deshalb solle jeder es zu verhüten suchen, mit in das die Stadt betreffende Geschick verstrickt zu werden.

In U war nun wohl des weiteren an etwaige Hindernisse der Flucht gedacht, die sich um so furchtbarer geltend machen konnten, weil nur durch allerhöchste Eile eine Rettung möglich schien. „Wehe den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen. Betet aber, dass eure Flucht nicht des Winters oder am Sabbat vor sich gehe“, (wo ihr durch Unbilden der Witterung oder durch g e s e t z l i c h e Beschränkungen der Reisemöglichkeit am schnellen Fortkommen gehindert seid). So Mt. Was die Seitenreferenten angeht, so hat bei b e i d e n nur der die jungen Frauen betreffende Satz seine Parallele. Übers.-Varr.: *θηλαζομέναις*[3]) Mt, *θηλαζούσαις* Mc Lc. Der die Aufforderung zum Gebet betreffende Passus fehlt im dritten Evangelium. Das zweite bringt ihn in etwas kürzerer, aber deshalb schwerlich durchgängig älterer Fassung. „Betet, dass es nicht im Winter geschehe“. Das Subjekt des Satzes ist nicht besonders namhaft gemacht. Worte wie *ταῦτα* z. B. in L oder *ἡ φυγὴ ὑμῶν* in ℵ^{cb} A X u. a. sind spätere, leicht erklärliche Zusätze. Auch

---

1) *ἐν μέσῳ αὐτῆς.* Mit *αὐτῆς* wie *αὐτήν* am Ende des Verses kann nur Jerusalem gemeint sein, obwohl die Worte dem äusseren Zusammenhange nach eigentlich auf Judäa sich beziehen müssten, — ein Anzeichen dafür, dass hier keine erstmalige Konzeption aus e i n e m Gusse vorliegt.

2) D u. a. setzen vor *ἐκχωρείτωσαν* noch *μή*, was wohl nur als eine unwillkürliche Angleichung an die negative Form des folgenden Satzes (*μὴ εἰσερχέσθωσαν*) zu betrachten ist.

3) So wird hier wohl mit D u. Or zu lesen sein, zumal diese Lesart auch bei Mc in D u. 28 und bei Lc in Dgr eingedrungen ist Die Form ist offenbar als mediale gedacht. Denn wären hier Säuglinge gemeint, so hätten wir maskulinische Ausdrucksweise zu erwarten.

die Lesart γένωνται statt der singularischen γένηται bei D und lateinischen Texteszeugen dürfte auf Korrektur beruhen, sofern man aus dem unmittelbar Vorangehenden αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι als Subjekt ergänzte. Gemeint kann mit dem γένηται nur die Aufstellung des Verwüstungsgreuels V. 14 sein, dessen Erblicken das Signal zur Flucht geben soll. Man könnte nun das matthäische Subjekt zu γένηται, ἡ φυγὴ ὑμῶν, als Zutat des Evangelisten zu einer älteren, unbestimmten, uns noch bei Mc in Übersetzung vorliegenden Ausdrucksweise deuten. Aber sicher ist mir das nicht. Denn die Bezeichnung: eure Flucht setzt voraus, dass die Jünger dann noch in Jerusalem und Judäa befindlich gedacht sind. An dieser Vorstellung konnte vielleicht Anstoss genommen werden, sofern die Apostel durch ihre Missionstätigkeit bis weit über die Grenzen Judäas hinausgeführt wurden. Allerdings gebe ich gerne zu, dass man dann einfach durch Weglassung der zweiten Pers. Plur. des Personalpronomens diesem Bedenken hätte Rechnung tragen können, ohne den Begriff der Flucht überhaupt zu eliminieren. Mit grösserer Sicherheit werden wir die Worte μηδὲ σαββάτῳ im Mt-Texte auf die aramäische Vorlage U_1 zurückführen können. Sie passen gut zu dem sonstigen Charakter dieser ältesten Quelle, nach welchem sich Jesus durchaus im Rahmen des gesetzesstrengen Judentums bewegt. Vgl. das S. 92 u. S. 212 und insbesondere das S. 377ff. über das Fasten als Mittel der Dämonenaustreibung Bemerkte. Wenn nicht schon U_2, so doch Mc hat diese Bestimmung mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser gestrichen.

Die Notwendigkeit einer unbehinderten Flucht wird nun durch den Hinweis auf die dann herrschende grosse θλῖψις noch näher erläutert, οἵα οὐκ ἐγένετο ἀπ᾽ ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ᾽ οὐ μὴ γένηται. So Mt und im wesentlichen auch Mc. Bei ihm ist wohl das „dann" der Quelle (cf. Mt: ἔσται γὰρ τότε κτλ.) in Erinnerung an den Schluss von V. 17 und vielleicht auch in Antezipation des entsprechenden Ausdrucks des folgenden Verses durch αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι wiedergegeben.[1])

---

1) Jene Tage werden eine Trübsal sein, welche usw. An dieser Ausdrucksweise nahmen die Abschreiber offenbar mannigfach Anstoss und korrigierten entw. ἔσται γὰρ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκ. θλῖψις — so z. B. Γ — oder setzten θλῖψις und dementsprechend den folg. Relativsatz in den Plur, so D.

Dass die Trübsal hier als keine „grosse“ noch besonders bezeichnet ist, wie offenbar in der Quelle (cf. Mt und auch Lc V. 23b), ist wohl nur ein Versehen des Evangelisten. In dem folgenden Relativsatze nennt auch er sie die schlimmste, die seit der Weltschöpfung gewesen, und die je sein wird. Übers.-Varr.: *ἐγένετο* Mt, *γέγονεν* Mc, *κόσμου* Mt, *κτίσεως* Mc, *ἕως νῦν* (D) Mt, *ἕως τοῦ νῦν* Mc, *οὐδ᾽ οὐ μή* Mt, *καὶ οὐ μή* Mc. Zusätze des Mc sind *τοιαύτη* vor und *ἣν ἔκτισεν ὁ θεός* hinter *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως*. „Und würden jene Tage nicht verkürzt werden, so würde kein Fleisch gerettet werden. Aber um der Auserwählten willen werden jene Tage verkürzt werden;“ Mt. Im zweiten Evangelium ist nicht von dem Verkürztwerden der Tage, sondern aktivisch von der Verkürzung der Tage durch den Herrn die Rede. Die *ἡμέραι* sind hier nicht als *ἐκεῖναι* speziell bezeichnet, wohl mit Rücksicht auf den Einschub *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι* im vorangehenden Verse. Dem *δέ* in *διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτούς* bei Mt entspricht bei Mc *ἀλλά*, dem Fut. des folgenden Verbums ein Aor. (Übers.-Varr.). Mc fügt zu *τοὺς ἐκλεκτούς* noch den Relativsatz *οὓς ἐξελέξατο* hinzu, wie im Verse vorher zu *κτίσεως* den Satz *ἣν ἔκτισεν ὁ θεός*.

Lc hat auch hier teils verkürzt, teils erweitert. Die ausführliche Betonung der Grösse der Not (Mt V. 21b c. 22 Mc 19b c. 20) streicht er und schreibt nur, parallel Mt V. 21a und Mc V. 19a: denn es wird die Not (*ἀνάγκη* Übers.-Var. zu *θλῖψις* bei den Seitenreferenten) gross sein in dem Lande und das Zorngericht an diesem Volke. Hier erkennt man, dass den Evangelisten weniger das Schicksal der Auserwählten, als dasjenige Jerusalems und der ungläubigen Juden interessiert, wie er denn auch des weiteren V. 24 auf die Ausrottung des Volkes durch Schwert und Verbannung und die Zerstörung der Hauptstadt durch die Heiden hindeutet, deren Zeit allerdings auch nur eine ganz bestimmte, von Gott festgesetzte sein wird.

In der furchtbaren Not jener Tage werden die Jünger sich nach der Wiederkunft ihres Meisters sehnen, doch er warnt sie, trügerischen Gerüchten über die Ankunft des Erretters Glauben zu schenken. „Wenn dann jemand zu euch sagen wird: siehe, hier ist der Messias, oder dort, glaubet es nicht.“

So Mt und Mc,[1]) nur dass dieser statt des: oder ein zweites: siehe setzt. Übers.-Varr.: ἰδού Mt, ἴδε Mc, ὧδε (an zweiter Stelle) Mt, ἐκεῖ Mc, πιστεύσητε Mt, πιστεύετε Mc. Mt fährt fort: „Es werden nämlich falsche Messiase und falsche Propheten erstehn und grosse Zeichen und Wunder vollbringen, auf dass, wenn möglich, auch die Auserwählten in die Irre geführt werden.“ Im zweiten Evangelium ist dieser Passus nicht mit γάρ, sondern mit dem einen neuen Gedanken lose anreihenden δέ (א C) an das Vorhergehende angeschlossen, was möglicherweise damit zusammenhängt, dass hier im ursprünglichen Texte nur von dem Auftreten falscher Propheten und nicht zugleich falscher Messiase die Rede gewesen ist, vgl. D 124 i k. Die Worte ψευδόχριστοι καί dürften im Mt-Text ursprünglich und aus diesem später in den des Mc gekommen sein, wenn sie auch bei in einzelnen Handschriften, wie z. B. in Δ fehlen, was sich entweder durch aberratio oculorum (ψευδόχριστοι — ψευδοπροφῆται) oder durch den Einfluss des ursprünglichen Mc-Textes erklären wird. Erst Mt wird also die Worte zu seiner aramäischen Quelle hinzugesetzt haben. Der ganze Satz (V. 24) dient dann nur zur Erläuterung des Vorangehenden, in welchem vor falschen Gerüchten über das Erscheinen des Christus gewarnt wird. Hier heisst es dann, dass diese Gerüchte wenigstens insofern einen Grund haben, als zwar nicht Christus selber, aber doch ψευδόχριστοι auftreten werden. Damit bringt Mt allerdings eine gewisse Dublette zu V. 5, wie er auch auf das Auftreten falscher Propheten bereits in einem Einschube V. 11 hingewiesen hat. Der Text von U_1 wird von diesen Dubletten noch frei gewesen sein.

Wenn es nun bei Mt weiter heisst: καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, so haben wir hier atl. Ausdrucksweise, σημεῖον διδόναι = נתן מופת Deut. 13, 2 Joel 3, 3. Sie wird der Quelle entsprechen, während Mc in freierer, mehr dem griechischen Sprachgeist angemessener Weise ποιήσουσιν, wie mit Tischendorf auf Grund von D 2pe a Vict und einer Reihe

1) Lc hat den Passus ausgelassen, wohl mit Rücksicht auf den schon 17, 23 gebrachten ähnlichen Gedanken. Auch der sich anschliessende Abschnitt von den falschen Propheten und ihren Wundern hat bei ihm keine Stelle gefunden.

von Minuskeln zu lesen sein wird, statt δώσουσιν übersetzt. Im übrigen mag sein Text der Vorlage U insofern näher stehn, als in ihm die Wunder nicht noch speziell als grosse bezeichnet sind. Im folgenden haben wir die Übers.-Varr. πρός mit artikuliertem Inf. bei Mc, ὥστε mit Inf. bei Mt. Beide Bezeichnungen sind in finalem Sinne zu deuten. Über ὥστε in der Bedeutung von ἵνα s. Blass § 69, 3. Ferner braucht Mc das Komp. ἀποπλανᾶν, Mt das Simplex, und zwar dieser den Aor., jener das Präs., im übrigen haben wir hier, wie zwei Verse vorher, bei Mt passivische, bei Mc aktivische Ausdrucksweise, πλανηθῆναι (א D) — ἀποπλανᾶν. Nicht unwichtig wird es sein, dass bei Mc das καί vor τοὺς ἐκλεκτούς fehlt. Bei Mt handelt es sich um Erscheinungen des jüdischen Volkslebens, um das Auftreten von Volksverführern, die möglicherweise auch den Christen gefährlich werden. Den Mc interessiert nur noch das, was die Christen selbst betrifft. Daher scheinen bei ihm jene Verführer nur innerhalb der christlichen Gemeinde aufzutreten.

„Siehe, ich habe es euch vorausgesagt,“ fügt Jesus zur Bekräftigung der vorangehenden Warnung bei Mt hinzu. So auch Mc, nur dass hier noch πάντα hinter ὑμῖν hinzugesetzt, und im Hinblick auf letzteren Plur. vorher nicht das singularische, der Quelle allerdings wohl entsprechende ἰδού des Mt zu lesen ist, sondern das pluralische ὑμεῖς δὲ βλέπετε (βλέπειν statt ἰδεῖν Übers.-Var.).

Es folgt bei Mt noch ein kleiner, dem vorangehenden paralleler Abschnitt, V. 26—28, der ein gewisses Seitenstück auch bei Lc, aber in anderem Zusammenhange, 17, 23—25. 37b. aufzuweisen hat, und bei Mc gänzlich fehlt, — mithin nicht aus U_1 stammen wird. —

Wenn nun Jesus des weiteren bei allen drei Evangelisten auf die furchtbaren Himmelszeichen hinweist, die seiner Wiederkehr unmittelbar vorausgehen sollen, so scheinen dieselben nur bei Lc durch eine grössere Spanne Zeit von der vorher geschilderten grossen Trübsal geschieden. Es sind die καιροὶ ἐθνῶν V. 24, die nach der Verwüstung Jerusalems erst erfüllt sein müssen, bevor weiteres geschieht. In viel engere zeitliche Beziehung ist bei den Seitenreferenten der Inhalt des folgenden

zu der vorangehenden θλῖψις gesetzt. „Aber sogleich nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne sich verfinstern usw.," schreibt Mt, „aber in jenen Tagen nach jener Trübsal wird die Sonne usw." Mc. Es ist unrichtig, hier auf das εὐθέως des Mt-Textes, das bei Mc fehlt, den Finger zu legen, als ob nur der erste Evangelist die dem Kommen des Menschensohnes unmittelbar vorangehenden Himmelszeichen mit der durch die Aufstellung des Verwüstungsgreuels verbundenen Not zeitlich kombiniert habe. Diesen engen zeitlichen Zusammenhang konstatiert auch Mc, ja, man kann sagen, einen noch engeren. Zwar fehlt bei ihm das εὐθέως, anderseits fällt hier die Zeit der Erscheinung der Himmelszeichen noch in die mit ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι (vgl. V. 17. 19. 20) bezeichnete Periode, die mit der grossen Not beginnt. Diese Ausdrucksweise wird der Quelle entsprechen. Mt hingegen hat sich veranlasst gesehen, zwischen jener und dieser Zeit zu scheiden, nur jene mit ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι zu bezeichnen. Doch hat er der Anschauung der Quelle in soweit Rechnung getragen, als er die Veränderungen am Himmel „alsbald" nach der Trübsal jener Tage erfolgend denkt.[1]) Davon also, dass Mc hier den zeitlichen Zusammenhang gelockert habe, weil für ihn der Greuel der Verwüstung, die Zerstörung Jerusalems, bereits der Vergangenheit angehörte, kann gar keine Rede sein. Einen durchschlagenden Grund, die Zeit der Abfassung unseres zweiten Evangeliums bis hinter 70 p. Chr. hinabzurücken, haben wir überhaupt nicht. Anders wird die Sache mit Mt, schon angesichts der Stelle 22, 6f. stehn, unbeschadet dessen, dass derselbe das aramäische Urevangelium in einer älteren Form benutzt hat als Mc. Mt weiss sich offenbar, während er schreibt, selber inmitten der Zeit der grossen Trübsal stehend.

An furchtbaren Himmelszeichen werden nun zunächst die Verfinsterung der Sonne, das Nichtscheinen des Mondes und das Herabfallen der Sterne aufgezählt; Lc kürzt hier, indem er einfach schreibt: und es werden Zeichen an Sonne, Mond und Sternen sein. Übers.-Varr.: πεσοῦνται Mt, ἔσονται πίπτοντες, resp. (A X Γ Δ l q vg u. a.) ἐκπίπτοντες Mc, ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ

1) Häufiger kommt es ja vor, dass wir bei Mc ein „sogleich" lesen, das im ersten Evangelium fehlt. Der umgekehrte Fall findet sich aber mindestens auch 27, 48 (parallel Mc 15, 36), vgl. S. 36.

Mt (B L X *Γ Δ Π* u. a.), *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* Mc. Letztere präpositionelle Bestimmung wird aber nicht vom Verbum, sondern dem vorausgehenden Subjekt *οἱ ἀστέρες* abhängig sein, sofern bei Mc hinter *οἱ ἀστέρες* ursprünglich wohl, wie noch in D uns erhalten, der Artikel wiederholt gewesen ist. Mc dürfte uns hier dann den Wortlaut der Quelle getreuer als Mt überliefert haben. *οἱ ἀστέρες οἱ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* bedeutet: die himmlischen Sterne. *ἐκ* mit dem Gen. dient als Ersatz für das Adjektiv. Die Abschreiber scheinen aber diese Ausdrucksweise nicht mehr verstanden zu haben. c ff^2 q übersetzen: stellae, quae sunt in caelo, andere wählen den einfachen Gen. *οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ*, L X *Γ Δ* u. a., oder ziehen die Worte *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, wie das im Mt-Texte geschehen ist, zum Verbum, (ℵ A B). Der Text der beiden Evangelisten verhält sich hier umgekehrt wie Mt V. 17 Mc V. 15 (vgl. S. 530 Anm. 1). Dort entsprach dem matthäischen Ausdrucke *τὰ ἐκ τῆς οἰκίας* die Beziehung der präpositionellen Bestimmung zum Verbum bei Mc.

„Und die Himmelsmächte werden ins Schwanken geraten"; Übers.-Varr.: *αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (hinter *αἱ δυνάμεις*) Mc, *αἱ ἐν τῷ οὐρανῷ* Lc (D und einige it codd), *τῶν οὐρανῶν* Mt, wie ja im N. T. der Gebrauch des Gen. überhaupt ein recht weiter ist, so dass derselbe leicht mit einer präpositionellen Verbindung wechseln kann. Bei Lc folgt übrigens dieser Passus nicht unmittelbar auf das vorher Besprochene, sondern dazwischen lesen wir V. 25b. 26a b noch Weissagungen, die zu der Verfinsterung des Himmelsgewölbes noch den Aufruhr der Meereswogen prophezeien und eine ungeheure Aufregung der Völker wegen all dieser Erscheinungen. Der erste Evangelist bietet dagegen im folgenden einen Einschub, der sich auf das Zeichen des Menschensohnes am Himmel bezieht, und auf das Wehklagen aller Stämme der Erde. Letzteren Passus hält allerdings Merx z. d. St., da er in syr^{sin} und Or fehlt, für eine Glosse aus Apoc. 1, 7.

Gemeinsam berichten dann alle drei Autoren von dem Erscheinen des Menschensohnes. Mit *καὶ τότε* leiten Mc und Lc den Satz ein, Mt nur mit *καί*, er hat *καὶ τότε* schon im Beginne seines Einschubs V. 30 verbraucht. Gewöhnlich wird

nun in allen drei Texten ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον κτλ. gelesen. Nun setzt aber bei Mt syr[sin] die Lesart ὄψεσθε statt ὄψονται voraus, und vielleicht hat Merx nicht Unrecht, wenn er dieselbe als die ursprüngliche betrachtet. Dann würden hier in U_1 wie in Mt die Jünger angeredet gewesen sein, und U_2 hat die zweite Pers. des Plur. mit der dritten vertauscht, — offenbar aus dem Grunde, weil die Mehrzahl der Zwölfe bereits gestorben war, ohne die Wiederkehr des Menschensohnes zu erleben, vgl. S. 342. 348. Derselbe soll auf (ἐπί mit Gen.) den Wolken des Himmels nach Mt wiederkehren, mit (ἐν) den Wolken, resp. der Wolke nach den Seitenreferenten. Bezug genommen ist hier jedenfalls auf Dan. 7, 13. Nach dieser Stelle erscheint der einem Menschensohne Gleichende mit den Himmelswolken. Die Präp. עִם des Urtextes gibt die LXX durch das ἐν des begleitenden Umstandes[1]) wieder, entsprechend drücken sich Mc und Lc aus. Die matthäische Fassung steht aber der Ausdrucksweise bei Daniel insofern näher, als nur in ihr die Wolken näher als Wolken des Himmels bezeichnet sind. Vielleicht lautete in U_1 der Ausdruck: auf den Wolken, und der Verf. von U_2 einerseits sowie Mt andererseits, ersterer dann mit Bezugnahme auf die LXX, haben ihn, jeder in seiner Weise, dem danielischen zu assimilieren gesucht. Eine weitere Näherbestimmung des Kommens des Menschensohnes liegt in den Worten: mit vieler Macht und Herrlichkeit. Nach Mc bezieht sich das Adj. πολλή nur auf die δύναμις, so auch im Lc-Texte von D, den meisten it codd vg u. a. Ist dieser Text der ursprüngliche, so hat wohl schon U_2 das entsprechende Adj. an etwas früherer Stelle gesetzt, als es in U_1 zu lesen stand. Übrigens lassen D und e bei Lc die ganze Wendung noch von dem ἐν vor νεφέλῃ abhängig sein: ἐν νεφέλῃ καὶ δυνάμει πολλῇ καὶ δόξῃ. Diese Ausdrucksweise dürfte die ursprüngliche des Evangelisten sein, hingegen wird das μετά mit Genitiven, das gewöhnlich statt des καί mit den Dativen gelesen wird, auf Assimilation an den Text der Seitenreferenten zurückzuführen sein.

Auf das Kommen des Menschensohnes folgt die Samm-

1) Im N. T. z. B. auch 1 Kor. 4, 21: ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς;

lung seiner Auserwählten durch die ausgesandten Engel von allen Himmelsrichtungen her. Mc leitet auch diesen Satz wie den vorangehenden mit *καὶ τότε* ein, Mt nur durch *καί.* Bei Lc fehlt der Passus aus unbekannten Gründen, er ist ersetzt durch eine Mahnung an die Jünger beim Eintritt der vorher geschilderten, ihre Erlösung ankündigenden Zeichen, „aufzuschauen und ihre Häupter emporzuheben", — ein Vers, der als Glosse auch im Mt-Texte in D und einigen it codd vorkommt, nur, dass hier das seltene *ἀνακύψατε* durch *ἀναβλέψατε* ersetzt worden ist. Übers.-Varr.: *τοὺς ἀγγέλους* sowie *τοὺς ἐκλεκτοὺς* liest Mt mit, Mc ohne *αὐτοῦ.* Nach Mt werden die Engel mit grosser Posaune ausgesandt, deren Schall offenbar die Erwählten des Menschensohnes sammeln soll. Die betr. Worte bilden wohl erst einen veranschaulichenden Zusatz des ersten Evangelisten. Die Richtungen, von denen her die Sammlung erfolgt, sind zunächst bei beiden Autoren durch *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων* bezeichnet, dann folgt bei Mt *ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν,* bei Mc *ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.* Die marcinische Ausdrucksweise bildet eine Vermischung zweier atl. Wendungen: *ἀπ' ἄκρου οὐρανοῦ ἕως ἄκρου οὐρανοῦ* Deut. 30, 4 Ps. 19, 7 und *ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου γῆς* Deut. 28, 64. Jer. 12, 12. Die erste finden wir bei Mt wieder, wenn hier auch statt der entspr. Singulare die Plurale *ἄκρα* und *οὐρανοί* (Übers.-Varr. zu *ἄκρον* und *οὐρανός* bei Mc) gebraucht sind. Welche Ausdrucksweise die ältere ist, wird sich nicht mehr entscheiden lassen. In U_1 dürfte hier jedenfalls nur an die äussersten Enden des heiligen Landes gedacht gewesen sein.

Mit dem letzten Satze ist die eschatologische Rede auf ihren Höhepunkt angelangt. Es folgen nur noch nachträgliche Bemerkungen über die Zeit des Eintretens der vorher genannten Ereignisse. „Vom Feigenbaume aber lernet ein Gleichnis", Mt, Mc. Im dritten Evangelium sind hier die Worte Jesu durch eine auf das neue Redestück hinweisende Zwischenbemerkung des Evangelisten noch besonders eingeleitet: *καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς,* vgl. 5, 36; 6, 39; 21, 10. Das Gleichnis selber wird dann mit den Worten eingeführt: sehet den Feigenbaum und alle (anderen) Bäume. — „Wenn sein Geäste wirklich weich wird und Blätter hervorspriessen lässt, so erkennt

ihr, dass der Sommer nahe ist." Die Periode wird in den beiden ersten Evangelien im wesentlichen gleichlautend überliefert sein. Nur die Stellung der einzelnen Worte in dem ὅταν-Satze ist eine verschiedene, und hinter ἐγγὺς τὸ θέρος setzt Mc noch die Kopula ἐστίν, während dieselbe bei Mt fehlt. Die Worte ἐν αὐτῇ, die D 28 91 124 604 2pe q arm u. a. hinter ἐκφύῃ τὰ φύλλα bei Mc noch lesen, sind vielleicht Glosse. Dem ἐκφύειν τὰ φύλλα entspricht bei Lc als Übers.-Var. προβάλλειν, wenn hier auch nicht das Geäste, sondern die Bäume selbst als Subjekt erscheinen, und der Passus von dem Weichwerden überhaupt fehlt. Statt γινώσκετε könnte man versucht sein mit B² Dgr Γ u. a. bei Mt, A B³ Dgr L Δ u. a. bei Mc γινώσκεται zu lesen. ε und αι werden ja oft in den Handschriften mit einander verwechselt, weil sie gleich oder annähernd gleich ausgesprochen wurden. Zugunsten dieser Lesart kann man darauf hinweisen (so auch Wellhausen), dass im folgenden Verse mit οὕτως καὶ ὑμεῖς fortgefahren wird. Dadurch scheint eine allgemeine Erfahrung mit dem Erlebnis speziell der Jünger illustriert zu sein. Aber streng logisch wäre dieser Zusammenhang nicht. Denn in Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um einen Einzelfall, sondern nur um einen ähnlichen Fall. Nun hat der dritte Evangelist jedenfalls γινώσκετε geschrieben und doch darauf: οὕτως καὶ ὑμεῖς. Bei dem Verbum stehn nämlich noch die näheren Bestimmungen βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν.[1]) Wir werden daher auch bei den Seitenreferenten die Form als aktivische, 2. Pers. Plur., deuten müssen, das οὕτως καί bezieht sich dann nicht nur auf das ὑμεῖς, sondern die ganze folgende Periode. ὑμεῖς wird noch zugefügt sein, weil das ὅταν direkt hinter οὕτως καί als grosse stilistische Härte empfunden worden wäre. Vielleicht hatte auch schon in der aramäischen Quelle dieses „Ihr" seinen besonderen Ausdruck gefunden.

1) Dgr liest allerdings auch hier γινώσκεται und lässt die Worte βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν fort. Letztere sind aber gewiss ursprünglich. Ihr Fortfall in dem genannten cod. hängt vielleicht damit zusammen, dass vorher bei ὅταν προβάλωσιν ἤδη noch τὸν καρπὸν αὐτῶν hinzugefügt ist, ein Zusatz, der sich auch in einer Reihe it codd und syrischer Verss. findet. b c ff² g¹·² l q lesen τὸν καρπόν ohne αὐτῶν, sodann aber ἀφ' ἑαυτῶν vor γινώσκετε! Könnte da nicht καρπόν Konjektur für ein stark verstümmeltes βλέποντες sein, von dem vielleicht nur die Buchstaben πον zu lesen waren?

In dem von *γινώσκετε* abhängigen Satze *ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν* hat Lc vor *ἐγγύς* noch *ἤδη* eingefügt.

Die mit *οὕτως καὶ ὑμεῖς* eingeleitete Periode lautet nun bei allen drei Evangelisten im wesentlichen gleich: so auch sollt ihr, wenn ihr dieses alles geschehen seht, erkennen, dass er (resp. es) nahe an den Türen, ist (so dass sein Eintritt jederzeit erfolgen kann) Mt. Dem *πάντα* hinter *ταῦτα* entspricht bei den Seitenreferenten *γινόμενα*. Vielleicht war in U_1 nur von „diesem“ die Rede, und der Verf. von U_2 wie Mt haben jeder in seiner Weise die Diktion etwas voller zu gestalten gesucht. Statt *γινώσκετε* lesen auch diesmal einige Texteszeugen, selbst B D^{gr}, bei Lc *γινώσκεται*, obgleich das hier ganz sinnlos ist. Als Subjekt zu dem Sätzchen von der „Nähe an den Türen“ hat sich Lc das (vollendete) Gottesreich gedacht und dementsprechend ausgedrückt. Wahrscheinlicher ist aber doch, dass ursprünglich der Menschensohn gemeint ist. Denn das verstand sich von selbst, dass das Gottesreich unmittelbar vor der Türe stand, wenn die Wiederkunft des Messias und die Sammlung der Auserwählten bereits erfolgt war. Dann können aber mit *ταῦτα πάντα*, resp. *ταῦτα γινόμενα* nur die Anzeichen für das Kommen des Menschensohnes und nicht dieses selbst gemeint sein. Und doch ist von dem letzteren bereits die Rede gewesen. Darin liegt eine ja oft schon bemerkte Inkonzinnität der Darstellung. Wir werden daher unseren Passus Mc V. 28 f. u. Parall. am besten als nachträgliche Bemerkung zu dem Abschnitt V. 14—26 u. Parall. fassen können, wie eine Paraphrase des *καὶ τότε* Mc V. 26.

Es folgen noch einige Bemerkungen über die Zeit der Parusie. Zunächst die feierliche Versicherung, dass die gegenwärtige Generation nicht vergehn werde, bis alles dieses eingetreten sei. Übers.-Varr.: *ὅτι* hinter *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* bei Mc und Lc, während es bei Mt fehlt; *ἕως ἄν* bei Mt und Lc, wenngleich bei letzterem das *ἄν* in D 33 fehlt, *μέχρις οὗ* resp. (B) *ὅτου* bei Mc. Bei Lc fehlt das *ταῦτα* bei *π'ντα*, was aber keinen Unterschied der Bedeutung ausmachen dürfte.

Etwas äusserlich an das Stichwort *παρέρχεσθαι* scheint nun die Versicherung Jesu angeknüpft, dass wohl Himmel und Erde, aber nicht seine Worte vergehn würden. Übers.-Varr.:

bei Mt finden wir das Verbum hinter ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ im Sing., bei den Seitenreferenten im Plur., bei Mt steht παρέλθωσιν, hinter οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μ', bei Mc und Lc παρελεύσονται. Wellhausen konstatiert in diesem Verse einen gewissen Gegensatz zum Vorhergehenden. Dort der Hinweis auf die Nähe der Parusie, hier der Trost: entbehrt man gleich die Person Jesu, so hat man doch seine Worte, die in Ewigkeit nicht schwinden werden. Doch ist schwerlich unser Vers in diesem Sinne gemeint, vielmehr soll man sich der Unverbrüchlichkeit der Worte Jesu als des Grundes des Glaubens an seine baldige Wiederkehr getrösten. Immerhin fällt diese Ankündigung hier auf, da sie sich in diesem Zusammenhange, nachdem Jesus vorher schon durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν eine feierliche Versicherung der Zuverlässigkeit seines Ausspruchs gegeben hat, etwas pomphaft ausnimmt, was der sonstigen Art der Rede Jesu nicht entspricht. Es ist daher vielleicht nicht zufällig, dass in der ursprünglichen Niederschrift des Sinaiticus der Vers im Mt-Evangelium fehlt, so dass der auch von Tischendorf und Blass geteilte Verdacht besteht, dass er erst durch Assimilation an den Text der Seitenreferenten in den des ersten Evangeliums gekommen sei. In diesem Falle würde der Passus in U_1 noch nicht gestanden haben, sondern erst von U_2 zugesetzt worden sein. Was Jesus im folgenden über Tag und Stunde seiner Wiederkunft zum Ausdruck bringt, würde sich dann ursprünglich sehr gut an die Versicherung über die Zeit seines Kommens im allgemeinen unmittelbar angeschlossen haben.

Wie man beide Aussagen als einander widersprechende hat deuten können, ist mir unverständlich. Nachdem Jesus seine Parusie für die Periode noch des gegenwärtigen Menschenalters angekündigt hat, lag die Frage nahe, ob er nicht eine noch genauere Zeitbestimmung, womöglich Tag und Stunde, angeben könne. Doch darüber bekennt er nichts zu wissen, ebenso wenig wie die Engel im Himmel. — Übers.-Varr.: καί, vor ὥρας, Mt, ἤ (wegen des negativen Charakters des Satzes) Mc,[1]) οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν Mt, οἱ ἄγγελοι[2]) ἐν οὐρανῷ Mc; vgl. die

1) Dasselbe Verhältnis der Darstellung in Mt 20, 23 Mc 10, 40.

2) Wenn B und Aug dafür den Sing. lesen, so liegt darin wohl eine Assimilation an die umstehenden Singulare, insbes. an οἶδεν.

entsprechende Differenz bei der Übersetzung des Ausdrucks „Himmelsgewalten" Mt V. 29 Mc 25. Die Worte *οὐδὲ ὁ υἱός* hinter *οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* bei Mt werden zwar gewöhnlich gelesen, sind aber höchst wahrscheinlich auf Grund von $\aleph^{ca}$ L *Γ Δ Π* $g^{1.2.}$ vg cop sah syr^{sch} syr^{p} syr^{sin} Hier Bas zu streichen (vgl. Merx z. d. St.). An dem Sinne des Ganzen wird durch den Zusatz nichts geändert. Denn wenn es heisst, dass niemand den Tag kennt, auch die Engel nicht, sondern der Vater allein, so liegt darin doch selbstverständlich, dass der Sohn ihn auch nicht kennt.[1] Jesus wollte nur in seiner Bescheidenheit hier nicht noch besonders auf seine eigene Person aufmerksam machen. Man wird daher schwerlich annehmen können, dass die Worte ursprünglich und etwa später in antiarianischem oder antimonarchianischem Interesse gestrichen worden seien. Wäre wirklich aus einer derartigen Tendenz an unserem Verse herumkorrigiert worden, so hätten die Änderungen viel radikaler ausfallen müssen. Die Sache wird wohl so liegen, dass sich in der Quelle U_1 der Zusatz noch nicht fand; er ist dann erst von U_2 oder vom zweiten Evangelisten der Verdeutlichung wegen zugefügt worden.

Lc hat den Passus übergangen, vielleicht waren bei ihm in der Tat christologische Bedenken bezüglich des Inhalts desselben vorhanden. Gelesen hat er ihn jedenfalls, wie Mt und Mc zeigen, in U_2.

Der zweite Evangelist knüpft nun an denselben, V. 33 ff., eine Erweiterung, die eine Mahnung zur Wachsamkeit enthält, welche durch die Ungewissheit über die Stunde der Parusie begründet wird. Wie ein Hausherr, der auf Reisen gegangen ist und sein Heim seinen Knechten zu häuslichen Arbeiten überlassen hat, zu jeder beliebigen Zeit, auch zwischen Abend und Morgen zurückkommen kann, und stets darauf rechnet, dass er von dem wachsamen Türhüter ins Haus gelassen wird, — so sollen auch die Jünger wachsam sein, damit der Herr sie nicht schlafend finde, wenn er plötzlich kommt. Ja, nicht nur den

---

1) Zu beachten ist auch, dass bei Mt hinter *εἰ μὴ ὁ πατήρ* noch *μόνος* zugefügt ist. Bei Mc fehlt dieses Wort. Es wird daher wohl erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen.

Jüngern allein, allen gilt Jesu Mahnung zur Wachsamkeit,[1]) V. 36. „Die Rede richtet sich eigentlich nur an die vier Intimen, soll aber nicht allein für sie bestimmt sein, sondern für alle Christen, auch die der späteren Generation, für welche der Verfasser in Wahrheit schreibt" (Wellhausen). Diesen paränetischen Schluss wird der zweite Evangelist aus Elementen der mündlichen Tradition von Worten Jesu hinzugefügt haben. Auch Lc V. 34—36 findet sich ein ähnlicher, wenngleich in Einzelheiten nicht entsprechender Schluss, und ebenso zieht sich durch die mannigfachen Zusätze des ersten Evangelisten V. 37—51 wie ein roter Faden der Gedanke, dass der Herr unerwartet wiederkommen und das Schicksal der Menschen sich verschieden gestalten wird, je nachdem sie auf sein Erscheinen vorbereitet sind oder nicht.

Erneute Beratungen der Synedristen gegen Jesus.

Mt 26, 1—5. Mc 14, 1 f. Lc 22, 1 f.

Der Mt-Bericht erscheint hier mehrfach erweitert, gegenüber dem der Seitenreferenten. Wenden wir daher dem letzteren zunächst unsere Aufmerksamkeit zu. „Es war aber das Pascha und das Fest der ungesäuerten Brote nach zwei Tagen," Mc. In D und einigen it codd fehlen allerdings die Worte *καὶ τὰ ἄζυμα*. Doch können sie sehr wohl um der Mt-Parall. willen in diesen Handschriften fortgelassen worden sein. Etwas unbestimmter (*ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ κτλ.*) lautet die Zeitbestimmung bei Lc. Zugleich erscheint hier das Pascha nur als anderer Name für das Fest der ungesäuerten Brote, während die marcinische Ausdrucksweise es durchaus offen lässt, jenes nur als den Anfang dieses zu betrachten. Mc dürfte hier U_2 getreuer wiedergeben.

Es wird nun von den Anschlägen der Hohenpriester und Schriftgelehrten berichtet, die sich mit der Frage beschäftigen, wie sie ihn gefangen nehmen und töten könnten. Gewöhnlich

---

[1]) *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε*, V. 37. In D u. a. scheint durch aberratio oculorum das *πᾶσιν λέγω* ausgelassen und das dann unverständliche *ὃ δέ* entw. = *ἐγὼ δέ* (D [2pc] a) oder = *ἴδε δέ* (ff[2] i) gedeutet worden zu sein.

wird vor *κρατήσαντες* noch *δόλῳ* resp. *ἐν δόλῳ* gelesen, doch ist diese Näherbestimmung vielleicht aus der Mt-Parall. in den Text gekommen, sie fehlt in D^{gr} a i. Dem *πῶς .... ἀποκτείνωσιν* entspricht bei Lc die Übers.-Var. *τὸ πῶς ἀνέλωσιν* (D: *ἀπολέσωσιν*). Von der Gefangennahme ist bei Lc nicht die Rede. Möglicherweise stand aber doch in U_2 von ihr zu lesen, und Lc hat sie als selbstverständlich übergangen. D* und Δ lesen bei Mc zwischen *κρατήσαντες* und *ἀποκτείνωσιν* noch *καί*. Das Part. ist also als Verbum finitum behandelt, — vielleicht ein Anzeichen dafür, dass hier wörtliche Übersetzung aus dem Aramäischen vorliegt.[1])

Dass die hohen Herren über das Wie der Gefangennahme Jesu im Unklaren sind, wird nun bei Mc in den Worten begründet: *ἔλεγον γάρ, μήποτε ἐν τῇ ἑορτῇ ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ*, wie mit D und einigen it codd zu lesen sein wird. Es soll kein Volksaufruhr am Feste entstehn. Darüber ist man sich einig, man muss das Fest benutzen, man darf es nicht vorübergehn lassen, wenn man nicht für lange Zeit auf eine Gelegenheit, sich Jesu Person zu bemächtigen, verzichten will. War es vorbei, so war anzunehmen, dass er Jerusalem wieder den Rücken kehren würde. Auf der andern Seite konnte aber eine öffentliche Verhaftung die Empörung seiner zahlreichen Anhänger wachrufen und sehr unliebsame Folgen haben. Gewöhnlich wird nun allerdings statt *μήποτε* bloss *μή* und dann vor *ἔσται* das *μήποτε* gelesen. Doch dürfte sich diese Lesart durch Assimilation an den Mt-Text erklären. Nach ihr wollen die Synedristen die Sache offenbar noch vor dem Feste abmachen. Freilich steht dasselbe vor der Tür, die grösste Zahl der Festpilger ist jedenfalls schon eingetroffen, so bleibt unklar, wie man darauf rechnen kann, dass durch eine Verhaftung Jesu vor dem Feste ein Volksaufruhr vermieden werden könnte.

Nun ist Jesus nach der johanneischen Tradition in der Tat ja noch vor dem Feste gefangen genommen und abgeurteilt worden, aber nicht nach der synoptischen. Trotzdem hat man in dieser Notiz Mt V. 5, der die gewöhnliche Lesart

---

1) Nicht ganz ausgeschlossen ist allerdings, dass das *καί* mechanisch aus der Mt-Parall. übernommen worden ist: *συνεβουλεύσαντο, ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν.*

von Mc V. 2 entspricht, eine Spur jener, dem wirklichen Sachverhalt besser entsprechenden Auffassung des vierten Evangelisten erblicken wollen (so zuletzt Wellhausen). Doch ist mir das sehr zweifelhaft, selbst für den Fall, dass starke Gründe für die Richtigkeit der johanneischen Tradition sprechen. In U wird der Text so gelautet haben, wie er uns im zweiten Evangelium bei D in Übersetzung vorliegt.[1]) Der erste Evangelist hat nun aber die Worte: sie sagten: es solle kein Aufruhr am Festtage entstehn, nicht so gedeutet, dass man Jesum, ohne Aufsehen zu erregen, am Feste verhaften will, sondern in dem Sinne, dass die Gefangennahme, um kein unliebsames Aufsehen zu machen, nicht am Feste erfolgen soll.

Dieses Vornehmen steht dann in deutlichem Gegensatz zu Jesu eigener Äusserung V. 2. Was nämlich die Seitenreferenten über die Nähe des Paschafestes in Form der Erzählung berichten, erscheint hier als Ausspruch Jesu, den er vor seinen Jüngern tut, nachdem er „alle diese Worte", die vorangegangene grosse eschatologische Rede, beendet hat. „Ihr wisst,[2]) dass nach zwei Tagen das Pascha gefeiert wird,[3]) — und der Menschensohn wird ausgeliefert, auf dass er gekreuzigt werde." — In dieser genauen Prädiktion zeigt sich wohl der Standpunkt der späteren Überlieferung. Die Prophezeiung erscheint um so wunderbarer, als hinterher von den Gegnern Jesu beschlossen wird, ihn nicht am Feste gefangen zu nehmen, es aber trotzdem geschieht, als sich ihnen in der Person des Judas Iskariot ein unvermuteter Helfershelfer darbietet.

Statt der Schriftgelehrten (Mc Lc) erscheint hier eine an-

---

1) Lc hat dann den Gedanken von U_2 in freierer und einfacherer Weise wiedergegeben, in den Worten: ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.

2) In D fehlt allerdings οἴδατε. Vielleicht hat man von dem darauf folgenden ὅτι nicht nur das γίνεται, sondern auch das παραδίδοται abhängig gedacht und dann daran Anstoss genommen, dass die Jünger von sich aus den genauen Termin der Gefangennahme Jesu gewusst haben sollten.

3) Wenn hier neben dem πάσχα die ἄζυμα nicht erwähnt werden, so kann das darauf beruhen, dass sie in U_1 noch nicht genannt waren, sondern erst von U_2 im Hinblick auf die Mc V. 12 Lc V. 7 entsprechende Stelle zugesetzt wurden. Möglich freilich auch, dass Mt hier gekürzt hat, weil im Munde Jesu die genaue Bezeichnung des Festes etwas Pedantisches gehabt hätte.

dere Gruppe der Synedristen, die Ältesten des Volkes, — ein feierlicherer Ausdruck — als die Widersacher Jesu neben den Pharisäern. Speziell wird noch, vielleicht auf Grund mündlicher Tradition, der Ort genannt, an dem sie sich versammeln und ratschlagen: es ist der Palast des Hohenpriesters, namens Kajaphas. Hier beschliessen sie, ihn mit List gefangen zu nehmen und zu töten. Das folgende *ἔλεγον* ist dann mit *δέ* an das Vorhergehende angeschlossen, nicht, wie es der Mc-Parall. und wohl auch der Darstellung in U_1 entsprochen hätte, mit *γάρ*. Ihr Beschluss, sich der Person Jesu zu bemächtigen, erhält gewissermassen eine Einschränkung in dem Vornehmen, dass es am Feste selbst nicht geschehen solle. Bei Mc handelt es sich dagegen nur um eine Beratung über das Wie der Gefangennahme. Die grosse Schwierigkeit, die in diesem Wie liegt, besteht darin: sie soll am Feste und doch unauffällig vor sich gehn.

Die Salbung in Bethanien.

Mt 26, 6—13. Mc 14, 3—9.

Der dritte Evangelist hat diese Geschichte übergangen, wohl aus dem Grunde, weil er bereits in cap. 7 eine in einzelnen Punkten ähnliche gebracht hat.

Jesus befindet sich in Bethanien, in dem Hause Simons des Aussätzigen. Da tritt ein Weib an ihn heran, während er zu Tische liegt, und salbt sein Haupt, indem sie über dasselbe den Inhalt eines Fläschchens mit kostbarer Salbe ergiesst, das sie mitgebracht hat. Übers.-Varr.: *καὶ ὄντος αὐτοῦ* Mc, *τοῦ δὲ Ἰησοῦ* — das Subjekt ist hier noch besonders genannt — *γενομένου* Mt, *ἐν οἰκίᾳ* Mt, *ἐν τῇ οἰκίᾳ* Mc, *ἦλθεν* Mc, *προςῆλθεν αὐτῷ* Mt, *ἀνακειμένου αὐτοῦ* Mt, *κατακειμένου αὐτοῦ* Mc,[1]) *βαρυτίμου* (auf *νάρδου* bezüglich) Mt,[2]) *πολυτελοῦς* Mc. Ferner konstruiert Mt

---

1) Mc antezipiert diese nähere Bestimmung schon zu *ἦλθεν*, während sie bei Mt, wohl in Übereinstimmung mit der Quelle, erst am Schlusse der Periode steht, hinter *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*. Wegen dieses *αὐτοῦ* wird gew. bloss *ἀνακειμένου* bei Mt gelesen, doch dürfte das *αὐτοῦ* zu wiederholen sein, auf Grund von D^{gr}, einer Reihe it codd mm Amb Or.

2) So wird mit B *ΓΔ* syr^p syr^{sin} arm u. a. zu lesen sein anstelle des durch die Parallelen bei Mc u. Joh (12, 3) nahegelegten *πολυτίμου*.

καταχεῖν mit dem blossen Gen., Mc mit *ἐπί* und Gen. Zusätze bei Mc besagen, dass die kostbare Salbe, die über Jesus ausgegossen wird, aus echter Narde besteht,[1]) und dass das Weib das sie enthaltende Fläschchen erst zerbrechen muss, bevor der Inhalt sich über Jesu Haupt ergiessen kann.

Die Tat der Frau findet durchaus keine allseitige Billigung. *ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς*, schreibt Mc und gibt den Gedanken Ausdruck, von denen die Missvergnügten bewegt werden. Der Text des Mt zeigt hier eine spätere Fassung. Als die Unwilligen sind genauer die Jünger bezeichnet. Hätte Mc dieselben bereits in seiner Quelle erwähnt gefunden, würde er sich hier nicht so allgemein ausgedrückt haben. Denn gerade er betont des öfteren den Unverstand der Jünger. Ferner: vor *οἱ μαθηταί* setzt Mt noch *ἰδόντες*. Auch geben dieselben ihrer Stimmung in Worten Ausdruck; dem marcinischen *πρὸς ἑαυτούς* entspricht hier *λέγοντες*. Übers.-Varr.: *ἦσαν ἀγανακτοῦντες* Mc, *ἠγανάκτησαν* Mt. In D 2^{pe} (a) ff^{2} i arm erscheint allerdings der Text des Mc dem des Mt angeglichen, sofern es hier heisst: *οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ διεπονοῦντο καὶ ἔλεγον* (resp. *λέγοντες*). Diese Lesart könnte insofern Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, als statt *ἀγανακτεῖν*, das sonst sowohl für Mt wie Mc überliefert ist, *διαπονεῖσθαι* gebraucht ist. Ich mutmasse aber, dass hier der griechische Text eine Übersetzung aus dem Lateinischen darstellt (vgl. S. 146 Anm. 2), und sich daher das auffällige *διαπονεῖσθαι* erklärt. Wenn in den übrigen Handschriften auch für beide Evangelien dasselbe Verbum *ἀγανακτεῖν* gebraucht ist, was an sich auf Assimilation des Mc- an den Mt-Text gedeutet werden könnte, so doch nicht, wie gezeigt, dieselben Verbalformen.

Der Unwille der Jünger gibt sich bei Mt in den Worten Ausdruck: „Wozu diese Vergeudung? Es konnte das ja für viel Geld verkauft und den Armen gegeben werden!“ Ähnlich schil-

---

1) *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς.* Die drei letzten Worte fehlen allerdings in D. Doch erklärt sich das vielleicht daraus, dass der Schreiber von D in seiner Vorlage statt *πολυτελοῦς πολυτίμου* gelesen hat (so auch A G 2^{pe} einzelne Minuskeln u. a.), und sein Auge von den beiden letzten Buchstaben von *μύρου* zu den gleichlautenden von *πολυτίμου* abirrte.

dert Mc die Gedanken der *ἀγανακτοῦντες*. Während bei Mt in dem Satze *εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη;* das Verbum zu ergänzen ist, finden wir bei Mc noch *γέγονεν* hinzugesetzt. Eine andere Übers.-Var. betrifft das *πτωχοῖς* bei Mt, *τοῖς πτωχοῖς* bei Mc. Im übrigen ist die marcinische Ausdrucksweise etwas genauer, sofern zu *ἡ ἀπώλεια* noch *τοῦ μύρου* und dann auch bei dem *τοῦτο* des folgenden Satzes *τὸ μύρον* hinzugesetzt ist. Ferner wird der Wert des Balsams hier genauer als bei Mt eingeschätzt, auf über 300 Denare, eine auffallend hohe Summe, vgl. Joh 12,5 und die dem Mc eigentümlichen Zahlenangaben 5,13; 6,37. Einen Zusatz des Mc bildet schliesslich noch das Sätzchen *καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ*, und sie fuhren sie an. Also auch hier geben die Unwilligen den sie bewegenden Gedanken einen Ausdruck.

Jesus urteilt anders als seine Umgebung. „Was macht ihr dem Weibe Beschwerden? Sie hat ja ein gutes Werk an mir getan“, Mt, ähnlich Mc. Das begründende *γάρ* hinter der Frage zwischen den Worten *καλόν* und *ἔργον* fehlt hier, es bedeutet daher wohl einen Zusatz des ersten Evangelisten zu seiner Quelle. Ausserdem hat er im Eingange des Verses vor *ὁ Ἰησοῦς* ein *γνούς* zur engeren Verbindung mit dem Vorhergehenden zugefügt. Einen Zusatz des Mc, im Anfang der Worte Jesu, bildet die Mahnung *ἄφετε αὐτήν*. Sie entspricht dem Satze des Evangelisten *καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ* am Schlusse des vorangegangenen Verses. Beachte noch die Übers.-Varr. *εἰς ἐμέ* bei *ἠργάσατο* im ersten, *ἐν ἐμοί* im zweiten Evangelium.

Seine abweichende Meinung begründet der Herr mit dem stolzen Wort: Denn allezeit habt ihr die Armen bei euch, mich jedoch habt ihr nicht allezeit. Bei Mc ist zwischen beide Sätze noch der Passus zwischengeschoben: und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen gutes tun. Übers.-Varr. sind auch hier zu konstatieren, falls im zweiten Evangelium nicht, wie bei Mt, *μεθ' ἑαυτῶν*, sondern mit D 91 299 *μεθ' ὑμῶν* zu lesen ist.

„Denn indem diese diese Salbe über meinen Leib goss, hat sie es getan, um mich einzubalsamieren,“ Mt. Dem *ἐποίησεν* am Schlusse des Verses entspricht bei Mc im Anfange der Passus *ὃ ἔσχεν, ἐποίησεν*, sie hat getan, was sie konnte, Antezipation und Erweiterung. Zu *πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι* bei Mt

haben wir im zweiten Evangelium die Übers.-Var. *εἰς τὸν ἐνταφιασμόν*, dem *βαλεῖν τὸ μύρον ἐπὶ τοῦ σώματος* entspricht in einfacherer und freierer Wiedergabe *μυρίσαι τὸ σῶμα*. Das Proleptische der Einbalsamierung bringt Mc in dem *προέλαβεν*, von welchem *μυρίσαι* abhängig ist, noch besonders zum Ausdruck. Das „sieht nach einem Aramaismus aus" (Wellhausen). Wenn nicht U_1, so hat sich doch vielleicht schon U_2 entsprechend ausgedrückt. Kleine Zusätze des Mt scheinen *αὕτη* hinter *βαλοῦσα γάρ*, *τοῦτο* hinter *τὸ μύρον* und *με* hinter *πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι* zu sein.

„Wahrlich, ich sage euch, wo immer diese Botschaft in aller Welt verkündigt werden wird, wird auch von dem, was diese getan, zu ihrem Gedächtnis gesprochen werden." Übers.-Varr.: *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* Mt, *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* Mc. Das Wort *τὸ εὐαγγέλιον* bildet wohl die Übersetzung des aramäischen בְּשׂוֹרְתָא was zunächst nicht Freudenbotschaft, sondern allgemein Botschaft, Kunde, Nachricht, entsprechend בַּשֵּׂר ankündigen, bedeutet, vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 84 und oben S. 253. Wenn man nun freilich die Stelle Mt 24, 14 bedenkt (*κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ κτλ.*), so scheint der erste Evangelist unter *τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον* das Evangelium, um das es sich gegenwärtig dreht, die christliche Verkündigung im allgemeinen, verstanden zu haben, und entsprechendes wird von Mc gelten, wenn er hier, wie 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10 von dem Evangelium schlechthin redet. Denn das *τοῦτο* wird trotz Harnack[1]) hier nicht im Originaltexte bei *τὸ εὐαγγέλιον* gestanden haben, sondern erst später aus der Mt-Parall. in einigen Handschriften eingekommen sein. Ich glaube aber, ursprünglich wird hier eine Kunde gemeint gewesen sein, von welcher vorher, sei es direkt, sei es indirekt, gesprochen war, und auf welche das Demonstrativpronomen zurückweist. Jesus hat seine Einbalsamierung erwähnt. Damit ist auf seinen Tod hingedeutet. *τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον* ist also geradezu eine Trauerbotschaft, wie das auch gelegentlichem Sprachgebrauch des betr. aramäischen Wortes (vgl. Dal-

1) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, S. 26, Anm. 2.

man, a. a. O.) entspricht, die Kunde von Jesu Tod, die, wie er annimmt, nach seinem Hinscheiden überall hin von seinen Jüngern verkündigt werden wird.

Setzt nun Jesus hier eine Missionspredigt der Jünger auf der ganzen Erde voraus? Dalman, S. 144 schreibt: „Bei *εἰς ὅλ. τ. κόσμ.* (Mc 14, 9) liesse sich daran denken, dass כָּלֵי עָלְמָא im babylonischen Aramäisch für „jedermann“ gebraucht wird. Der galiläische Dialekt hat aber doch nur כָּל עַמָּא eigentl. „jedes Volk“ in demselben Sinne. Somit wird „die ganze Welt“ auch da für „die ganze Erde“ stehen.“ Aber in Anm. 2 auf derselben Seite führt er selbst mehrere Beispiele für jenen Sprachgebrauch an, deren Bedeutung er nur gewaltsam zu entkräften vermag. — Bedenkt man nun, dass U_1 sonst nichts weiss von einer Mission unter den Heiden im Munde Jesu, ja einzelne Stellen geradezu dagegen sprechen (vgl. Mt 10, 5. 23), so wird man hier die Worte „in der ganzen Welt“ = überall verstehn, in dem abgeschwächten Sinne, dass dabei doch nur an die Mission unter den Juden gedacht ist.[1])

Der Verrat des Judas.

Mt 26, 14—16. Mc 14, 10 f. Lc 22, 3—6.

Am kürzesten lautet hier zunächst die Ausdrucksweise bei Mc: und Judas Iskarioth, der eine von den Zwölfen, ging zu den Hohenpriestern hin, um ihn zu verraten.[2]) Mt berichtet, dass er zu den Hohenpriestern gegangen sei und gesagt habe: „Was wollt ihr mir geben? Und ich will ihn euch überantworten.“ Die direkte Redeweise sowie die semitisierende Darstellungsform, die in der parataktischen Anfügung des Aussagesatzes *καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν* an die vorangegangene Frage gefunden werden kann, legen die Annahme nahe, dass wir hier eine getreue Übersetzung aus U_1 vor uns haben. Aber der

1) Cf. auch A. Meyer, Jesu Muttersprache, S. 115. Auch ist daran zu erinnern, dass im vierten Evangelium das Wort *κόσμος* sicher an einigen Stellen, wie 7, 4; 12, 9, in abgeschwächtem Sinne gebraucht ist.

2) *αὐτοῖς*, das gewöhnlich noch am Schlusse des Satzes gelesen wird, dürfte auf Grund von D 2pe 28 91 299 a c ff² i k Or Eus zu streichen sein.

spätere Standpunkt der Überlieferung zeigt sich doch wohl darin, dass Judas hier sogleich auf eine bestimmte Entschädigung für den Verrat an seinem Meister dringt. Die beiden Seitenreferenten bringen nichts Entsprechendes. Auch Lc berichtet nur allgemein von einer Unterredung des Mannes mit den Hohenpriestern über die Frage, wie er ihn (ihnen)[1] überantworten könnte. Zu dieser Unterredung sind nach Lc noch die wohl zur Tempelwache (vgl. V. 52) gehörigen Hauptleute hinzugezogen, denen offenbar die Exekutive bei der geplanten Gefangennahme zufallen sollte. Eine andere Erweiterung des dritten Evangelisten betrifft die Motivierung für das Verhalten des Judas: es ging der Satan in ihn, V. 3. Von allen drei Berichterstattern wird Judas als einer von den Zwölfen bezeichnet *εἷς τῶν δώδεκα* Mt, *ὁ εἷς τῶν δώδεκα* Mc, *ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα* Lc (Übers.-Varr.). Die Schreibweise seines zweiten Namens schwankt. Bei Mt und Lc wird *Ἰσκαριώτης*, bei Mc *Ἰσκαριώθ* zu lesen sein. Manche Texteszeugen, wie D, die Syrer, auch einige lateinische Handschriften, bevorzugen Formen mit Apokopierung des *Ἰ* am Anfange des Wortes, s. darüber zu Mc 3, 19 u. Parall. S. 146. Bei Mt wird *Ἰούδας Ἰσκαριώτης* noch mit *ὁ λεγόμενος* hinter *εἷς τῶν δώδεκα* eingeführt, diesem *λεγόμενος* entspricht bei Lc als Übers.-Var. *καλούμενος*. Doch weist bei ihm dies Part. nicht auf den Namen, sondern nur den Beinamen des Judas hin, Iskariotes. Mc hat jede derartige Einführung des Mannes wohl als überflüssig fortgelassen, da derselbe ja als einer von den Zwölfen bezeichnet ist, und alle Zwölfe, auch dieser Judas schon, 3, 16—19 mit Namen aufgeführt worden sind. Von sonstigen Übers.-Varr. ist noch *πορευθείς* bei Mt, *ἀπῆλθεν* bei Mc und *ἀπελθών* bei Lc, sowie der Gebrauch von *προδιδόναι* (D c i k l vg) bei Mc und *παραδιδόναι* bei den Seitenreferenten zu notieren.

„Sie aber bezahlten ihm dreissig Stateren, und von da an suchte er nach einer Gelegenheit, ihn zu überantworten," Mt. *στατῆρας* wird hier allerdings nur in D a b q, bei Eus und Or gelesen, sonst *ἀργύρια*,[2]) doch dürfte letzteres Wort Korrektur

---

1) *αὐτοῖς* fehlt in D a e ff[2] i l.

2) Beide Lesarten sind vermischt in 1 209 k (*στατῆρας ἀργυρίου*).

auf Grund der Parallelen, resp. der Ausdrucksweise in 27, 3. 9 sein, wo die Lesart *τριάκοντα ἀργύρια* gesichert ist. U enthielt nun aber wohl noch keine genauere Preisbestimmung, wie der Mc- und Lc-Text zeigt. Erst auf Grund des 27, 3—10 verwerteten, aus anderer Quelle als U_1 stammenden Überlieferungsstückes wird Mt hier die Anzahl der Geldstücke angegeben haben. Auch darin zeigt Mt eine spätere Textform, dass hier schon vom Bezahlen des Geldes die Rede ist (*ἔστησαν*, eig. sie legten für ihn auf die Geldwage, wogen ihm zu), bei den Seitenreferenten nur vom Versprechen desselben. (Übers.-Varr.: *ἀπηγγείλαντο* Mc, *συνέθεντο* Lc). Auf eine Erweiterung von U_1 durch U_2 geht es dagegen wohl zurück, wenn beide von der Freude der Hohenpriester berichten, die sie über das Anerbieten des Judas empfinden. Mc fügt vor *ἐχάρησαν* noch *ἀκούσαντες* hinzu, Lc betont, dass Judas auf die Zusicherung der Hohenpriester und Hauptleute hin einwilligt.

Derselbe sucht nun nach einer günstigen Gelegenheit, ihn zu überantworten. Übers.-Varr.: *ἵνα παραδῷ* Mt, *τοῦ παραδοῦναι* Lc. Beide Wendungen sind von *ἐζήτει εὐκαιρίαν* abhängig, während Mc etwas freier die aramäische Vorlage wiederzugeben scheint: *ἐζήτει, πῶς.... εὐκαίρως παραδοῖ.* Mt, der ja Zeitbestimmungen als Übergangsformen liebt, setzt vor *ἐζήτει* noch *ἀπὸ τότε.* Lc deutet durch die Zufügung *ἄτερ ὄχλου* hinter *παραδοῦναι αὐτόν*[1]) an, dass Judas der berechtigten Furcht der Hohenpriester vor der Masse der Anhänger Jesu (vgl. V. 2) Rechnung zu tragen suchte.

Die Vorbereitungen zum Paschamahl.

Mt 26, 17—19. Mc 14, 12—16. Lc 22, 7—13.

Die Erzählung kehrt wieder zu Jesus und seinen Jüngern zurück. „Am ersten Tage der ungesäuerten Brote aber traten die Jünger an Jesus heran und sprachen: „Wo wünschest du, dass wir dir das Paschaessen zubereiten?“ So Mt, ähnlich Mc. Übers.-Varr.: *τῇ πρώτῃ* Mt, *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ* Mc. Lc gibt

1) Gewöhnlich wird am Schlusse noch *αὐτοῖς* gelesen. In D. u. a. fehlt es hier allerdings, tritt aber in der Mt.-Parall. auf.

die Zeitbestimmung in einem besonderen Satze. Nach seiner Auffassung scheint es sich aber bei dem Mazzothfeste nicht um eine mehr-, sondern nur um eine eintägige Feier zu handeln, denn er schreibt: ἦλθεν δὲ (ἡ)[1] ἡμέρα τῶν ἀζύμων. Doch stimmt er mit Mc wenigstens insofern überein, als er hinzusetzt, dass an diesem Tage die Schlachtung des Paschalammes stattfand.[2]) Offenbar geht diese Notiz auf den Verf. von U_2 zurück, der sie zum besseren Verständnis des Folgenden für seine heidenchristlichen Leser hier einfügte.

Dem matthäischen προςῆλθον λέγοντες, von den Jüngern ausgesagt, entspricht bei Mc ein blosses λέγουσιν. Bei Lc geht die Anregung zur Paschafeier von Jesus selber aus. Man kann in dem προςῆλθον einen vielleicht schon von U_2 beseitigten Aramaismus aus U_1 (vgl. Mt 9, 10 u. Parall.), man kann in ihm auch einen Zusatz des Evangelisten erblicken. Umgekehrt entspricht in der Jüngerfrage dem marcinischen ἀπελθόντες in den Worten ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν κτλ. nichts in den betr. Worten bei Mt. Hier werden wir mit grösserer Sicherheit auf einen, diesmal von Mt getilgten Aramaismus der Quelle U schliessen dürfen.[3]) Mit den von ἑτοιμάσωμεν[4]) abhängigen Worten σοὶ φαγεῖν im ersten Evangelium korrespondiert bei Mc der Finalsatz ἵνα φάγῃς als Übers.-Var. Vgl. auch bei Lc das ἵνα φάγωμεν hinter ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα.

Während nun U_1 (cf Mt) über die Zahl der mit der Zurüstung des Paschamahles beauftragten Jünger nichts enthalten zu haben scheint, dürfte U_2 ausdrücklich betont haben,

---

1) Der Art. fehlt in A C Δ.

2) Mc: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, Lc, wohl in etwas freierer Wiedergabe der Quelle: ᾗ, resp. ἐν ᾗ (auf ἡμέρα bezüglich) ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Übers.-Varr.: ὅτε Mc, (ἐν) ᾗ Lc. — D sowie lateinische u. syrische Verss. lesen ἡμέρα τοῦ πάσχα statt ἡμέρα τῶν ἀζύμων. Es handelt sich dabei aber doch wohl entweder um eine bewusste Korrektur, die den inkorrekten Ausdruck: Tag der ungesäuerten Brote vermeiden wollte, oder nur um eine beim Abschreiben ja häufig vorkommende unwillkürliche Antezipation aus dem mit dem Auge bereits verfolgten folgenden Relativsatze.

3) Vgl. bei Lc in den Worten Jesu das πορευθέντες vor ἑτοιμάσατε, das man wohl als Übers.-Var. zu dem marcinischen ἀπελθόντες betrachten darf.

4) D u. a. bringen das Wort in der Form ἑτοιμάσομεν.

dass Jesus zwei von ihnen entsendet, vgl. Mc V. 13a Lc V. 8a. Letzterer beginnt mit diesem Satze, nach der einführenden Zeitbestimmung V. 7, die Erzählung des Abschnittes. Nach der von ihm vertretenen Tradition sind Petrus und Johannes die Erkorenen, während Mc ihre Namen noch nicht zu kennen scheint. Diese Jünger fordert nun Jesus selber bei Lc auf, das Paschamahl zu bereiten, und wenn sie nun sprechen: *ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν*, so nimmt diese auch von den Seitenreferenten gebrachte Frage eben auf jene Aufforderung Bezug, was in den Parallelen noch nicht der Fall war.

„Gehet hin nach der Stadt zu dem und dem und sprechet zu ihm: der Meister lässt sagen: meine Zeit ist nahe. Bei dir möchte ich das Pascha mit meinen Jüngern essen,“ erwidert Jesus bei Mt. Bei den Seitenreferenten sind die Anweisungen, wohl auf Grund einer Erweiterung von U_1 durch U_2, komplizierterer Natur. Die Anfangsworte *ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν* lesen wir allerdings ebenso auch bei Mc, und im dritten Evangelium ist der Gen. absol. *εἰςελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν* hinter dem einleitenden *ἰδού* zu vergleichen (Übers.-Varr. *ὑπάγειν εἰς* Mt Mc, *εἰςέρχεσθαι εἰς* Lc). Nun war in U_1, wie das Mt-Evangelium zeigt, der betr. Hausherr, zu dem die Jünger gehn sollen, nicht näher bezeichnet, offenbar handelte es sich hier um eine auch ihnen bekannte Persönlichkeit. In der später fixierten Tradition von U_2 wird ihnen aber noch offizielle Anweisung von Jesus auf Grund seines übernatürlichen Wissens gegeben, wie sie den Weg zu dem für die Leser von U_1 jedenfalls rätselhaften Jemand finden können: Es wird euch ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt. Folget ihm, und wo er hineingeht, da sprechet zu dem Hausherrn usw. So Mc. Ähnlich Lc; der Satz: wo er hineingeht, gehört bei ihm nicht zum Folgenden, wie bei Mc, sondern zum Vorhergehenden, von *ἀκολουθήσατε* abhängig. Und zwar schreibt Lc zunächst *εἰς τὴν οἰκίαν* und dann *οὗ*[1]) *εἰςπορεύεται* (Übers.-Var. zu *ὅπου ἐὰν εἰςέλθῃ* im zweiten Evangelium). Sonstige Verschiedenheiten in der Wiedergabe des Aramäischen sind: *ἀπαντήσει* Mc,

1) So D Γ Δ u. a. Die Lesart *εἰς ἥν* (ℵ B L u. a.) dürfte Korrektur mit Rücksicht auf das vorangehende *εἰς τὴν οἰκίαν* sein.

συναντήσει Lc, ἐρεῖτε Lc, εἴπατε Mc, wie auch Mt. Mc fährt dann mit dem ὅτι recitativum fort. Den Hausherrn bezeichnet Lc nicht nur als οἰκοδεσπότης, wie Mc, sondern setzt plerophorisch noch τῆς οἰκίας hinzu. In U_1 (cf. Mt)[1]) war derselbe wohl noch nicht in dieser Würde speziell eingeführt, wenn er auch hier schon als der Herr des Hauses gedacht ist, in welchem Jesus das Mahl halten will.

Was nun „der Meister“ sagen, resp. (Lc) ihm sagen lässt, lautet wiederum bei Mt anders, als bei den Seitenreferenten, wenn es auch inhaltlich auf dasselbe hinausläuft: „Meine Zeit ist nahe, bei dir will ich das Pascha feiern mit meinen Jüngern.“ Der Ausdruck ὁ καιρός μου ἤγγικεν erinnert an Lc 21, 8 Dan 7, 22, vgl. auch Mt 8, 29. Nach diesen Stellen würde man an die Zeit der Verherrlichung, die Zeit der definitiven Aufrichtung des Gottesreiches denken müssen. Und in der Tat kann der Satz sehr wohl in diesem Sinne verstanden werden, wenn auch Jesus überzeugt ist, dass er nur durch den Tod hindurch zu seiner Verherrlichung gelangen kann, sein Todesleiden mit zur Erfüllung der eschatologischen Erwartungen gehört.[2]) Jedenfalls stehn grosse Veränderungen in seinem Leben bevor, er scheidet bald von dieser Erde. Da gedenkt er dem uns unbekannten Gastfreunde offenbar einen besonderen Beweis seiner Zuneigung zu geben, dass er bei ihm, und wir dürfen wohl auch annehmen: mit ihm das feierliche Mahl einnehmen will, das sich unter den obwaltenden Umständen zugleich zu einem Abschiedsmahle gestaltet.

U_2 scheint den nicht unmittelbar verständlichen Ausdruck von der Nähe der Zeit Jesu übergangen zu haben. Im übrigen wird hier sein Besuch nicht eigentlich erst angekündigt, sondern bereits vorausgesetzt, sofern die Jünger direkt nach dem Gemache[3]) fragen sollen, in welchem Jesus das Mahl abhalten kann. Hier ist vorausgesetzt, dass der Hausherr bereits von dem Vorhaben Jesu weiss, — offenbar auf übernatürliche Weise. Denn wäre es ein guter Bekannter des Herrn, mit dem dieser

1) Hier ist nur mit αὐτῷ hinter εἴπατε auf die vorhergehenden Worte πρὸς τὸν δεῖνα Bezug genommen.

2) Vgl. Schweitzer, das Abendmahl II, z. B. S. 10 ff.

3) Nach Mc spricht hier Jesus sogar von seinem κατάλυμα.

vorher das Nötige verabredet hat, so hätten ihn die Jünger doch wohl auch gekannt, und nicht erst durch den Wasserträger zu seinem Hause geführt zu werden brauchen. So ragt nach der erweiterten Darstellung von U_2 — noch nicht nach U_1 — das Übernatürliche mehrfach in diese Geschichte hinein. Die Auffindung des von Jesus gemeinten Gemaches erinnert an die Auffindung des Esels, auf welchem er in Jerusalem einreiten wollte, Mt 21, 1 ff. u. Parall. Dort spielte schon in U_1 das Übernatürliche eine besondere Rolle. Jesus „hat auch hier [in unserer Geschichte bei Mc] nicht alles heimlich bestellt und verabredet, sondern er weiss voraus, was sich ereignen, und wie die Menschen sich benehmen werden, weil es von Gott für die wichtige Feier so geordnet ist" (Wellhausen).

Der Herr beschreibt dann den Jüngern das Gemach, in das sie geführt werden werden, in welchem sie alles zu der Mahlzeit zurüsten sollen. „Und er wird euch ein (grosses) mit Polstern ausgestattetes Obergemach zeigen. Das rüstet zu," Lc, ähnlich Mc. Bei letzterem wird das Gemach noch als *ἕτοιμος* bezeichnet, ein Zusatz, welcher sich neben dem folgenden *ἑτοιμάσατε* nicht ganz geschickt ausnimmt. Auch fügt Mc hinter diesem Verbum noch *ἡμῖν* hinzu. Übers.-Varr.: *καὶ αὐτός* Mc, *κἀκεῖνος* Lc. Das Gemach wird nach gewöhnlicher Lesart bei beiden Evangelisten als *ἀνάγαιον*, Obergemach[1]) bezeichnet, D^{gr} fügt in beiden Evangelien noch *οἶκον*, Zimmer, hinzu, bei Lc auch d. *ἀνάγαιον* scheint dann in adjektivischem Sinne verstanden zu sein. Vielleicht ist im dritten Evangelium das *οἶκον* echt und von da in D^{gr} auch in den Mc-Text gekommen. *ἀνάγαιον* Mc und *ἀνάγαιον οἶκον* Lc wären dann Übers.-Varr., hingegen ist das *μέγα* bei Lc möglicherweise Glosse aus Mc, da es in D c^{scr} sah fehlt. Mc würde es dann erst zu U_2 zugesetzt haben. Chase, the Syro-Latin text of the Gospels S. 56 nimmt allerdings an, dass *οἶκον* in D bei Lc auf Grund eines Missverständnisses des syrischen Textes anstelle von *μέγα* getreten sei, indem רבתא in דביתא verlesen wurde. Doch דביתא ist eigentlich *οἴκον*, nicht *οἶκον*, Chase

1) In $\mathrm{arm}^{\mathrm{cod}}$ lesen wir bei Mc nur *οἶκον*, in d ff^2 i q weder dieses noch *ἀνάγαιον*. Vielleicht hat da *οἶκον* zunächst das *ἀνάγαιον* verdrängt und ist dann wieder selbst gestrichen worden.

muss also des weiteren eine Assimilation des Wortes an das vorangehende *ἀνάγαιον* annehmen. Im ganzen eine doch recht komplizierte Hypothese.

„Und es taten die Jünger, wie Jesus ihnen aufgetragen hatte, und rüsteten das Pascha zu", Mt. Bei den Seitenreferenten lesen wir auch hier eine breitere Darstellung. Wie dort die Entsendung der Jünger besonders betont war, so auch hier ihr Fortgehn, bei Mc zugleich ihre Ankunft in der Stadt. Übers.-Varr.: *ἐξῆλθον καί* Mc, *ἀπελθόντες* Lc. Den matthäischen Worten: sie taten, wie ihnen Jesus geboten, entspricht in den Parallelen: sie fanden,[1]) wie er es ihnen gesagt hatte. Jene Ausdrucksweise bezieht sich auf die Bestellungen, die Jesus ihnen aufgetragen, diese auf seine Vorhersagungen betreffs des wegweisenden Wasserträgers und des Gemaches, in dem das Pascha gehalten werden soll. Im Mt-Texte ($=U_1$) fehlen noch diese Vorhersagungen. Hier würde *εὗρον καθὼς εἶπεν* (Mc, resp., wie Lc übersetzt, *εἰρήκει*) *αὐτοῖς* keinen Sinn ergeben. Die matthäische Ausdrucksweise wird U_1, die der Seitenreferenten U_2 entsprechen. Beachte noch die Übers.-Varr.: *ὡς* Mt, *καθώς* Mc Lc.

Der Beginn des Mahles. Ankündigung des Verrats.

Mt 26, 20—24. Mc 14, 17—21. Lc 22, 14. 21—23.

Als es spät geworden, legt sich Jesus mit den zwölf Jüngern zu Tische, Mt. Die Zeitbestimmung *ὀψίας γενομένης* deutet darauf hin, dass das Paschafest — etwa 6 Uhr abends — seinen Anfang genommen hat. So auch Mc, während Lc paraphrarisierend schreibt: als die Stunde, nämlich, wie aus dem Zusammenhange ersichtlich, die Stunde der Paschamahlzeit da war. Mc hebt noch das *ἔρχεσθαι*[2]) vor dem *ἀνακεῖσθαι* bei

1) Wenn D arm^cod und manche it codd bei Mc *ἐποίησαν* statt *εὗρον* lesen, so dürfte darin eine Assimilation an den Mt-Text liegen.

2) Was dabei auffällig sein sollte, dass hier nicht noch gesagt ist, dass Jesus nach Jerusalem kommt (Wellhausen), verstehe ich nicht. Ist doch vorher zweimal von „der Stadt" die Rede, V. 13 u. 16, in die die Jünger gehn sollen, resp. gehn, um das Mahl vorzubereiten. Es lässt sich nicht bezweifeln, dass in der ältesten Tradition der Ort des Abendmahls Jerusalem gewesen (gegen Wellhausen).

Jesus hervor, — wohl ein naheliegender Zusatz des Evangelisten. Denn hätte sich schon U_2 oder U_1 entsprechend ausgedrückt, so würden hier schwerlich Lc oder Mt gekürzt haben. Im übrigen korrespondiert mit dem matthäischen ἀνέκειτο bei Lc als Übers.-Var. ἀνέπεσεν, während im zweiten Evangelium der entsprechende Gedanke durch den dem Folgenden untergeordneten Gen. abs. ἀνακειμένων αὐτῶν V. 18 ausgedrückt ist. Hier sind die Zwölfe mit eingeschlossen, von denen Mc vorher berichtet, dass Jesus mit ihnen kam. Dem μετὰ τῶν δώδεκα (V. 17) entspricht bei Mt μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν, bei Lc καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. Auch hier scheint die matthäische Diktion der ältesten Form der Darstellung zu entsprechen, vgl. 10, 1 u. Parall. (oben S. 244). Auch erwartete man bei Mc eigentlich die Ausdrucksweise, dass Jesus mit den übrigen zehn Jüngern ankam, da zwei vorausgesandt waren. Durch die Zufügung des ἔρχεσθαι ist also U_2 in nicht ganz geschickter Weise korrigiert worden.

Der dritte Evangelist berichtet nun zunächst die Einsetzung des heiligen Mahles und dann erst die Vorhersage des Verrates. Die U entsprechende Form der Darstellung wird das aber nicht sein, wie die Parallelen zeigen. Lc geht jedoch von hier ab in der Berichterstattung in noch höherem Masse als sonst seine eigenen Wege. Nur in gelegentlichen Übereinstimmungen mit der Darstellung der Seitenreferenten kann man bei ihm Spuren einer Benutzung von U_2 erblicken.

Und da sie assen, sprach Jesus: „Wahrlich ich sage euch, einer von euch wird mich überantworten“ Mt Mc.[1]) Bei letzterem ist noch ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ hinzugesetzt. „Und sie wurden sehr betrübt und begannen zu ihm ein jeder zu sprechen: bin etwa ich es, Herr?“ Mt. σφόδρα bei λυπούμενοι und κύριε in den Jüngerworten dürften Zusätze des Evangelisten sein. Denn sie fehlen beide in der Mc-Parallele. Im übrigen wird Mt den ältesten Text reproduzieren. Derselbe erscheint bei Mc insofern verändert, als hier das ἤρξαντο nicht erst bei λέγειν auf-

---

1) Bei Lc heisst es nach der Einsetzung des heiligen Mahles, V. 21: πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.

taucht, sondern schon zu λυπεῖσθαι antezipiert ist, und hinter μήτι ἐγώ; noch die Worte καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ; zu lesen sein dürften.[1]) Dieselben kennzeichnen sich dadurch als Zusatz, dass sie eigentlich überflüssig, ja, inkorrekt sind, nachdem vorher schon berichtet ist, dass einer nach dem andern Jesum gefragt habe, ob er es sei. Die Worte sind daher auch vielfach in den Handschriften gestrichen worden, aber noch erhalten in A D W^b X *Γ Π* a (c) f ff^2 i k q $syr^{p\ mg}$ arm Or. Im übrigen haben wir hier die Übers.-Varr. εἷς ἕκαστος Mt, εἷς κατὰ εἷς Mc, ferner μήτι ἐγώ εἰμι; Mt, μήτι ἐγώ; Mc.

Die Antwort Jesu lautete wohl in U_1 nur: wer mit mir die Hand in die Schüssel taucht. Bei Mt (V. 23) ist noch am Schlusse der Satz οὗτός με παραδώσει, bei Mc (V. 20) am Anfange εἷς τῶν δώδεκα hinzugefügt. Letzterer Zusatz fällt insofern etwas auf, als hier von den Zwölfen nicht wie von Angeredeten, sondern wie von dritten Personen die Rede ist. Übers.-Varr.: ὁ ἐμβάψας τὴν χεῖρα Mt, ὁ ἐμβαπτόμενος, resp. ἐμβαπτιζόμενος (D) Mc,[2]) ἐν τῷ τρυβ(α)λίῳ Mt, εἰς τὸ[3]) τρύβ(ά)λιον Mc. Die ungewöhnlichen Formen mit α zwischen β und λ finden sich nur in D (Mt), resp. D* (Mc). Vielleicht ist aber doch die längere Wortform wenigstens bei einem der Evangelisten ursprünglich.

Die folgenden Worte Jesu erinnern an seinen Mt 18, 7 mitgeteilten Ausspruch: οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι᾽ οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται. Die schlechthinige Notwendigkeit der Sünde und die volle Grösse der persönlichen Verantwortung werden hier in hartem, unausgeglichenem, weil unausgleichbarem Gegensatz neben einander gestellt. So an unserer Stelle die absolute Notwendigkeit des Todes Christi und das fluchwürdige Verhalten dessen, der diesen Tod herbeiführt: „Der Menschen-

1) Bei Lc V. 23 beschäftigen sich die Jünger nur unter einander mit der Frage, wer der Verräter sei. Es fehlt die Frage an Jesus, es fehlt auch eine Parall. zu den Worten Jesu Mt V. 23 Mc V. 20.

2) Die matthäische Wiedergabe ist hier wohl die getreuere.

3) Möglicherweise ist hinter dem Art. noch ἕν zu lesen (so B und wohl auch C*). Dann ist hier der Widerspruch zwischen der Essensgemeinschaft und der verräterischen Feindschaft eines der Jünger noch schärfer als bei Mt betont.

sohn gehet dahin, wie von ihm geschrieben ist. Wehe aber jenem Menschen, durch den er überantwortet wird. Es wäre das beste für ihn, wenn jener Mensch nicht geboren wäre," Mt, ähnlich Mc, der den Abschnitt mit dem erläuternden *ὅτι* an das Vorhergehende anschliesst. Das *ὑπάγει καθὼς γέγραπται κτλ.*, bei Mt im Anfange des Passus von dem Menschensohne ausgesagt, erinnert an die Worte der Lc-Parallele, 22, 22a: *κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται.* Der Weg, von dem hier die Rede, ist der Todesweg. Bei Mc finden wir diesen prägnanten Ausdruck vermieden, statt *ὑπάγει* ist *παραδίδοται* gebraucht. Im übrigen entspricht hier, dem matthäischen *γέγραπται*, wenigstens in D, die Übers.-Var. *ἐστιν γεγραμμένον*, die sich freilich auch durch den Einfluss des lateinischen scriptum est erklären liesse. In dem Satze mit *δι᾽ οὗ* ist bei Mc *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hinzugesetzt, gewöhnlich werden die Worte auch bei Mt gelesen, aber nicht in D und a, vgl. auch Lc V. 22b: *πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ παραδίδοται.* In dem Satze *καλὸν αὐτῷ* fehlt im zweiten Evangelium die Kopula *ἦν*, während sie im ersten hinzugesetzt ist.

Mt fährt nun noch, offenbar nicht U_1, sondern späterer Tradition folgend, fort: *ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββεί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.* Unnatürlich und unwahrscheinlich in der damaligen Situation ist es, sowohl, dass Judas Jesum selber fragt, als auch, dass dieser die Frage, wenn auch nur indirekt (s. zu Mc 14, 62 u. Parall.) bejaht. „Wenn Jesus den Verräter gekannt und vor den übrigen Jüngern bezeichnet hätte, so wäre es unbegreiflich, dass man ihn ruhig gewähren liess, nicht festnahm und ihm auch nicht aus dem Wege ging." (Wellhausen.)

Die Austeilung des Leibes und Blutes Jesu.

Mt 26, 26—29. Mc 14, 22—25. Lc 22, 15—20.

„Und während sie assen, nahm Jesus Brot, segnete und brach es und gab es ihnen und sprach: Nehmet hin, dies ist mein Leib," Mc. Ähnlich Mt, der verdeutlichend *τοῖς μαθηταῖς* statt *αὐτοῖς* schreibt und zu *λάβετε* noch *φάγετε* hinzufügt. Übers.-Varr.: *εὐλογήσας* Mt, *εὐλόγησεν καί* Mc (D 50 a k syr[sch]

aeth), δούς, resp. ἐδίδου .... καί (A C Γ Δ u. a.) Mt, ἔδωκεν .... καί Mc. Und er nahm einen Kelch und segnete ihn und gab ihnen den und sprach: „Trinket alle daraus," Mt. Die beiden Partizipien λαβών und εὐχαριστήσας sind bei Mt durch καί verbunden. Bei Mc fehlt dasselbe. Hier ist der Passus noch periodischer gestaltet, als bei Mt, sofern nicht nur, wie bei diesem, εὐχαριστήσας von ἔδωκεν, sondern auch λαβών von εὐχαριστήσας abhängig ist.

Der Aufforderung an die Jünger bei Mt, aus dem Kelche zu trinken, entspricht im zweiten Evangelium die Notiz des Berichterstatters καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Diese Darstellung, auf die neuerdings A. Schweitzer ein besonderes Gewicht gelegt hat (Das Abendmahl I, S. 48 ff.), hat doch etwas Unnatürliches an sich, da hiernach die Jünger aus dem Becher zunächst trinken und hinterher erst darüber aufgeklärt werden, dass in diesem Trunke ihnen eine ganz bestimmte Gabe mitgeteilt worden sei. Mt wird uns auch hier die ältere Form der Darstellung aufbehalten haben. Bei ihm wird dann die Aufforderung zum Trinken durch den Aufschluss über die Bedeutung des Trankes begründet, während es sich nach Mc um eine Aufklärung über das handelt, was sie bereits getrunken haben. „Dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird," Mc, ganz ähnlich Mt.[1]) Übers.-Varr.: Mc ὑπὲρ πολλῶν, Mt περὶ πολλῶν. ὑπέρ τινος kommt ja auch sonst im N. T., insbesondere bei Paulus, in abgeblasstem Sinne von περί (in betreff, mit Bezug auf) vor (vgl. Blass § 42, 5). Erläuternd fügt der erste Evangelist noch εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν hinzu.

Die folgenden Worte charakterisieren das feierliche Mahl deutlich als Abschiedsmahl: ich sage euch aber, ich werde fortan nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken,

---

1) Mit Recht betont Wellhausen den Charakter des Mahles als eines Gemeinschaft und Verbrüderung zwischen Jesus und seinen Jüngern stiftenden. Mit diesem Gedanken steht aber in keinem Widerspruch, wie W. meint, dass hier das Blut Jesu als Sühnemittel erscheint. Dadurch, dass die Jünger das Blut Jesu trinken, sollen sie fähig werden, sich gleich ihm ganz in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen und eventuell auch ihr Leben als Sühnemittel für viele dahinzugeben. Näheres s. in meiner Schrift über die Abendmahlsgedanken Jesu Christi S. 95 f.

bis zu dem Tage, da ich es mit euch neu im Reiche meines Vaters trinken werde, Mt, ähnlich Mc. Bei letzterem ist noch bei Beginn des Passus das feierliche *ἀμήν* hinzugesetzt. Dagegen fehlt hier das Demonstrativum *τούτου* vor *τοῦ γενήματος* und das *μεθ' ὑμῶν*, das Mt in dem Satze mit *ὅταν* noch hinzugefügt hat. Statt des Reiches „meines Vaters" spricht hier Jesus vom Reiche Gottes, wobei dahingestellt bleiben mag, welche Ausdrucksweise etwa die ältere sei. Übers.-Varr.: *οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι* Mt, *οὐκέτι*[1]) *οὐ μὴ προςθῶ πεῖν*[2]) Mc, *ὅταν* .... *πίω* Mt (D 25 u. a.), *ὅταν* .... *πίνω* Mc.

Was den lukanischen Abendmahlstext anlangt, so finden sich auch hier Spuren einer Benutzung von U_2. Jesus bekennt zunächst, mit besonderem Verlangen diese Paschamahlzeit im Kreise seiner Jünger herbeigesehnt zu haben, denn es ist die letzte vor der Vollendung des Pascha im Reiche Gottes. Darauf ergreift er[3]) einen Becher, spricht den Segen und fordert die Jünger auf, ihn zu nehmen und „unter einander auszuteilen". Dieser Becher ist ein Abschiedsbecher, „denn ich sage euch, ich werde von nun an nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken,[4]) bis dass[5]) das Reich Gottes gekommen ist". Von einer noch tieferen Bedeutung des Bechers, einer Beziehung des Inhaltes desselben zum Blute Jesu, ist hier nicht die Rede. In D (a) b (e) ff² i rhe folgen nun nur die Worte *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν*[6]) *αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.* Dagegen ist im gewöhnlichen Text zunächst noch die nähere Bestimmung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*

---

1) Das Wort fehlt allerdings in ℵ C D L u. a., ist hier aber wohl als überflüssig wegen des folgenden *οὐ μή* fortgelassen worden. Doch ist gerade die Häufung der Negationen für Mc charakteristisch.

2) Statt *προσθῶ πεῖν*, resp. *πιεῖν* (D 2pe a f) wird gewöhnlich wie in der Mt-Parall. einfach *πίω* gelesen. Doch verdient jener Text offenbar den Vorzug. Wir haben in ihm eine aramaisierende, wohl der Quelle U wörtlich entsprechende Ausdrucksweise. Vgl. oben S. 475 f.

3) *δεξάμενος*, was als Übers.-Var. zu dem *λαβών* Mt V. 27 Mc V. 23 betrachtet werden kann.

4) *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν κτλ.* Vgl. oben die synonymen Ausdrucksweisen bei Mt V. 29 Mc V. 25.

5) *ἕως ὅτου.* Mt und Mc: *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν.*

6) Übers.-Var. zu *δούς*, resp. *ἐδίδου καί* bei Mt.

zu lesen, sodann die Mahnung: dieses tuet zu meinem Gedächtnis. Darauf wird V. 20 ein zweiter Becher „nach dem Essen" erwähnt, den er als den neuen Bund in seinem Blute bezeichnet, das für sie (die Jünger) vergossen würde. Mögen wir nun den kürzeren oder den längeren Text für den ursprünglichen halten, in jedem Falle geht Lc hier U gegenüber seine eigenen Wege der Darstellung. Die Entscheidung über jene textkritische Streitfrage ist eine sehr schwierige. Was sich zu gunsten des gewöhnlichen Textes anführen lässt, habe ich in meiner Schrift: Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi S. 9 ff. ausgeführt. V. 19b und 20 stimmen bekanntlich fast wörtlich mit 1. Cor. 11, 24b. 25a. b. Sie werden daher, auch wenn sie auf den Autor zurückgehn, direkt oder indirekt aus jener Stelle entlehnt sein. Nun sind die Berührungen des dritten Evangelisten mit Paulus, wenn man genau zusieht, recht geringe, geringere als die des Mc (vgl. oben S. 180). Dieser Umstand spricht für den glossatorischen Charakter des längeren Textes.[1]) Auch würde wohl Lc, nachdem er V. 17 einen Becher und Begleitworte Jesu bei der Austeilung desselben erwähnt hat, nicht V. 20a in einer Weise fortgefahren sein, als ob noch von keinem Kreisenlassen eines Bechers etwas berichtet worden war. Das Rätsel freilich, das der kürzere Abendmahlstext enthält, hat bisher noch niemand gelöst, und man kann es daher keinem verdenken, wenn er sich lieber an den älteren hält.

Jesus sagt die Verleugnung des Petrus voraus.

Mt 26, 30—35. Mc 14, 26—31. Lc 22, 31—34.

Nach dem (beim Pascha üblichen) Lobgesang gingen sie (Jesus und die Jünger) auf den Ölberg hinaus, einer der wenigen Verse des zweiten Evangeliums, die sich im ersten genau so wiederfinden, vgl. S. 1 Anm. 1. Die Festnacht musste nach Exod. 12, 22 im Stadtbezirk zugebracht werden, daher

1) Die Ergänzung ist dann offenbar nur allmählich erfolgt, wovon wir noch in syr^cu und syr^sin Spuren haben. In syr^cu findet sich schon V. 19b, bis auf das διδόμενον, aber nicht V. 20, in syr^sin V. 19b und 20, bis auf die bei Paulus nicht vorkommenden Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

geht Jesus nicht nach seinem bisherigen Quartier, Bethanien (Holtzmann). Da spricht Jesus zu ihnen: „Ihr werdet alle zum Straucheln kommen, denn es steht geschrieben: ich will den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen", Mc, ähnlich Mt. Statt ὅτι vor γέγραπται findet sich bei ihm als Übers.-Var. γάρ hinter diesem Worte. Im übrigen lesen wir hier die verdeutlichenden Zusätze ὑμεῖς hinter πάντες und ἐν ἐμοὶ sowie ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ[1]) hinter σκανδαλισθήσεσθε, τῆς ποίμνης hinter τὰ πρόβατα. Das Zitat (Sach 13, 7) scheint schon in U frei nach dem Gedächtnis wiedergegeben zu sein, sofern man nach Urtext wie LXX eigentlich eine imperativische Form des Verbums: schlagen statt der ersten Pers. des Ind. Fut. erwartete.

Im Gegensatz zu dieser geweissagten Zerstreuung der Jünger deutet nun aber Jesus doch eine spätere Sammlung derselben in Galiläa an. „Aber (Mt δέ, Mc ἀλλά) nach meiner Auferweckung werde ich euch nach Galiläa vorangehn". Die Jünger halten sich nur an den ersten, für sie so beschämenden Teil der Prophezeiung. Petrus versteigt sich sogar zu der Behauptung καὶ ἐὰν πάντες σκανδαλισθῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἐγώ (οὐ σκανδαλισθήσομαι) Mc, ähnlich Mt. Gewöhnlich wird im zweiten Evangelium statt ἐάν mit Coniunct. Aor. εἰ mit Ind. Fut. wie bei Mt gelesen. Doch jene Textgestalt ist von D, ἄν auch von 2pe und der Coniunct. Aor. auch von den meisten it codd und vg (scandalizati fuerint) vertreten und wird als Übers.-Var. zu der Ausdrucksweise des Mt beurteilt werden müssen. Zusatz des Mc bildet das καί bei der den hypothetischen Vordersatz einleitenden Koniunktion, bald vor (A D X Δ Π), bald hinter dieselbe (ℵ B C L) gestellt. Das ἀλλ' vor οὐκ ἐγώ wird aber nicht in gleicher Weise zu werten sein. Denn, wenn ihm auch in den meisten Handschriften bei Mt nichts entspricht, so ist doch zu beachten, dass C³ Γ einzelne Versionen u. a. dort hinter ἐγώ ein δέ zufügen, das im Beginne des Nachsatzes leicht wegfallen konnte und, wenn es echt ist, eine Übers.-Var. zu dem marcinischen ἀλλά bildet. Die eingeklammerten Worte οὐ σκανδαλισθήσονται finden sich beide nur in D. Man könnte sie als

1) Darin liegt wohl eine Antezipation aus dem drittfolgenden Verse.

Glosse aus dem Mt-Texte betrachten, wenn, wie in aeth und einigen it codd, bloss das Verbum zugefügt worden wäre und nicht zugleich die Negation. Da eine solche bereits einmal in dem Satze, vor ἐγώ, vorkommt, so wird man daran erinnert, dass sich auch sonst im zweiten Evangelium nicht selten eine Häufung der Negationen findet. Vielleicht sind daher die Worte doch ursprünglich. In anderer Weise hat Mt den Ausdruck verschärft, indem er *οὐδέποτε* statt des blossen *οὐ* vor *σκανδαλισθήσομαι* schrieb. Ausserdem fügte er in dem Vordersatze zu *σκανδαλισθήσονται* verdeutlichend *ἐν ἐμοί* zu.

Trotz der eifrigen Versicherung, die Petrus von seiner Treue gibt, sagt es ihm der Herr auf den Kopf, dass er ihn in dieser Nacht verleugnen werde. Hier haben beide Evangelisten die genauere Zeitbestimmung, dieselbe wird daher schon in U gestanden haben, anders drei Verse vorher bei dem *σκανδαλισθήσεσθε*. Übers.-Varr.: *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί* Mt, während Mc die blossen Dative setzt. Bei letzterem ist vorher noch zur Verstärkung *σύ* und *σήμερον*[1]) zugefügt.

Nun heisst es bei Mt genauer, dass die Verleugnung (in dieser Nacht) dreimal, und zwar vor dem Hahnenschrei, vor der Ankündigung des Morgens, erfolgen solle, ähnlich Lc V. 34 (s. d. Anm. vorher). Offenbar ist hier an den ersten Hahnenschrei gedacht, während bei Mc als terminus ad quem der dreimaligen Verleugnung die Zeit zwischen der ersten und zweiten *ἀλεκτοραφωνία* erscheint (Übers.-Varr.: *πρὶν ἀλεκτοραφωνίας* Mt,[2]) *πρὶν ἢ .... ἀλέκτορα φωνῆσαι* Mc). Nach Abbott, Encyclopaedia biblica II S. 1773 liegt der marcinischen Ausdrucksweise vielleicht ein semitisches Original zugrunde, welches

---

1) *σήμερον* auch bei Lc V. 34: *λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.* Hier hat Jesus vorher V. 31 f. nur in verhüllter Weise auf die Verleugnug seitens des Petrus und der andern Jünger hingewiesen: und Petrus hat ihm versichert, mit ihm auch in Gefängnis und Tod gehn zu wollen.

2) So Blass in seiner Ausgabe des Mt-Textes, auf Grund von cod. L, der allerdings aus Mc hinter *πρίν* noch *ἤ* eingefügt hat, 1209 a. Auch Origenes liest *ἀλεκτοραφωνίας*, ersetzt aber *πρίν* durch *πρό*. Doch ist es nicht beispiellos, dass *πρίν* präpositionell gebraucht wird, vgl. Joh. 8, 58: *πρὶν Ἀβραάμ*, nach D Kirchenvätern u. einigen it codd ohne *γενέσθαι*, sowie Blass in der Grammatik d. Ntl. Griechisch § 69, 7 Anm. 2.

besagte: bevor der Hahn kräht, wirst du mich zwei-, dreimal (d. h. mehrmals, cf. Hiob 33, 29; 40, 5) verleugnen. Dann würde Mt, falls er eine gleichlautende Vorlage hatte, das „zweimal" einfach gestrichen, Mc aber fälschlicherweise zum Vorhergehenden gezogen haben. Aber einfacher dürfte es wohl sein, im Mt-Text eine getreue Übersetzung der Quelle zu erblicken und den marcinischen Zusatz *δίς* aus dem schriftstellerischen Bedürfnis zu erklären, bei der Gegenüberstellung von *πρὶν ἢ ἀλέκτορα φωνῆσαι* und *τρίς με ἀπαρνήσῃ*, bei der ersteren Bestimmung ein dem *τρίς* in gewissem Sinne entgegengesetztes Zahlwort zu haben, durch welches jener Gegensatz noch schärfer heraustritt. Dann enthält dieser Text eine Steigerung gegenüber der älteren, noch im Mt-Evangelium vertretenen Form des Ausspruchs, insofern sich nach demselben Petrus nicht einmal durch den ersten Hahnenschrei zur Besinnung bringen lässt.

Trotz der verschärften und speziell ihn betreffenden Ankündigung Jesu beharrt der Jünger bei seiner Versicherung, ihn nicht verleugnen zu wollen, „auch wenn er mit ihm sterben müsste".[1]) Dem stimmen die übrigen bei. Übers.-Varr.: *σύν σοι ἀποθανεῖν* Mt, *συναποθανεῖν σοι* Mc. *ἀπαρνήσομαι* (hinter *οὐ μή*) Mt, während bei Mc möglicherweise mit ℵX *Γ Π*[2] der Coniunct. Aor *ἀπαρνήσωμαι* zu lesen ist, *ὁμοίως* Mt, *ὡσαύτως* Mc, *εἶπον* Mt, *ἔλεγον* Mc. Zusätze im ersten Evangelium sind das *καί* hinter *ὁμοίως*,[2]) und *οἱ μαθηταί* hinter *πάντες*. Mc wählt im Beginne des Verses statt des einfachen *λέγειν* das feierlichere *λαλεῖν* und setzt davor *ἐκπερισσῶς*, wahrscheinlich auch noch dahinter (vgl. A N Wb X *Γ Δ Π* k syr[p] aeth u. a.) *μᾶλλον* hinzu. Vgl. *μᾶλλον περισσότερον* 7, 36.

Jesus in Gethsemane.

Mt 26, 36—46. Mc 14, 32—42. Lc 22, 39—46.

„Und sie kommen an einen Ort, namens Gethsemane, und er spricht zu ihnen: „Setzet euch hier, bis dass ich gebetet

1) Vgl. bei Lc V. 33, wo Petrus schon nach der ersten noch verhüllten Ankündigung der Verleugnung sagt: „Herr, mit dir bin ich bereit, auch in Gefangenschaft und Tod zu gehn."

2) Es wird gewöhnlich an entsprechender Stelle auch bei Mc gelesen, ist aber hier wohl auf Grund von D gr 53 10[pe] fortzulassen.

haben werde," Mc. Statt des ἔρχονται lesen wir bei Mt ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς, vielleicht eine Verdeutlichung des bei Mc getreu erhaltenen aramäischen Textes. Denn das blosse „sie kommen" bezieht sich nach dem Vorhergehenden streng genommen nur auf die Jünger.[1]) Hinter λέγει wird bei beiden Evangelisten gewöhnlich τοῖς μαθηταῖς, resp. τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ gelesen, doch dürfte bei Mc auf Grund von D und a das einfache, wohl der Quelle entsprechende αὐτοῖς vorzuziehen sein. In dem Satze: „bis dass ich gebetet habe" liest Mt vor dem Verbum noch ἀπελθὼν ἐκεῖ. Das ἐκεῖ steht dann im Gegensatze zu dem αὐτοῦ bei καθίσατε und wird in jedem Falle als Zusatz des ersten Evangelisten anzusehen sein. Hingegen könnte das (aramaisierende) ἀπελθών wörtliche Übersetzung aus U_1 sein und ist dann, wenn nicht schon von U_2, so doch von Mc gestrichen worden, vgl. das ἐξελθών Mt 24, 1, ἐξερχόμενοι 27, 32. Beachte noch die Übers.-Varr.: λεγόμενον hinter χωρίον bei Mt, während Mc οὗ τὸ ὄνομα schreibt, αὐτοῦ bei καθίσατε im ersten, ὧδε im zweiten Evangelium, ἕως προσεύξωμαι Mc, ἕως οὗ ἂν .... προσεύξομαι Mt.[2]) — Bei Lc ermahnt Jesus die Jünger, selbst zu beten, und zwar um Schutz vor Versuchung.

Nach Mt (ähnlich Mc) nimmt nun der Herr den Petrus und die beiden Zebedaiden mit sich und beginnt „zu trauern und zu zagen". Bei Mc werden die beiden Zebedäussöhne mit ihren Namen, Jakobus und Johannes, aufgeführt, entsprechend 10, 35. 41 im Vergleich zu den Parallelen Mt 20, 20. 24. Übers.-

---

1) Bei Lc ist in der Parall. V. 39a zunächst nur von Jesus die Rede (ἐπορεύθη), und dann heisst es, dass ihm auch die Jünger folgten. Vor ἐπορεύθη steht hier noch ἐξελθών. Jesus hat erst jetzt, nach dieser Darstellung, das Haus, in welchem er Pascha gefeiert, verlassen und kommt nach dem Ölberge. Gethsemane ist bei Lc überhaupt nicht erwähnt.

2) Es schwankt hier die Lesart zwischen ἕως οὗ B Γ u. a., ἕως ἂν D L Γ Δ, ἕως οὗ ἂν A, ἕως ℵ C. Am wahrscheinlichsten ist mir, dass die auch von Lachmann bevorzugte Lesart ἕως οὗ ἂν das Ursprüngliche bietet und nachher mannigfach verkürzt worden ist. — Das Verbum dahinter lesen u. a. D Γ im Ind. Fut., obwohl sie ἂν haben. Mithin wird dies die urspr. Form desselben sein. Auch in den Mc-Text ist in beiden Handschriften diese Lesart eingedrungen, während sonst meistens der Coniunct. Aor. gelesen wird.

Varr.: *παραλαβών* im ersten, *παραλαμβάνει .... καί* im zweiten Evangelium. Ferner lesen wir in diesem in Parall. zu dem matthäischen *λυπεῖσθαι* ein stärkeres Verbum, *ἐκθαμβεῖσθαι*. Gewöhnlich wird dann mit *καὶ ἀδημονεῖν* fortgefahren wie bei Mt. D* liest aber statt dieses Zeitwortes: *ἀκηδεμονεῖν*. Dasselbe ist sonst in der Gräzität nicht belegt, nur *κηδεμονεύειν* und *ἀκηδεμόνευτος* kommen vor, es ist aber wohl auch in c d ff² i q (taediari) k (taedium pati) f g¹·² l vg (taedere) a (acediari) vorausgesetzt.[1]) Ist *ἀκηδεμονεῖν* im Mc-Texte ursprünglich gebraucht gewesen, so kann man sagen, da, wo die Quelle von Trauern und Bangen geredet zu haben scheint (cf. Mt), sind hier stärkere Empfindungen genannt: Schrecken und — Ekel, wie wir das Verbum wohl im Anschluss an die lateinischen Übersetzungen deuten dürfen. Die Worte, in denen der Heiland seinen Empfindungen Ausdruck verleiht, lauten allerdings in beiden Evangelien gleich: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ᾽ ἐμοῦ.* Nur fehlt im zweiten die letzte präpositionelle Bestimmung, die mithin erst auf Rechnung des Mt kommen wird. Bei Lc vermissen wir eine Parall. zu den beiden soeben besprochenen Versen überhaupt.

Jesus geht nun eine kurze Strecke vor, dann fällt er auf sein Angesicht und betet. *προελθών* wird hier nicht nur bei Mc, sondern auch mit B M *Π** it vg Or Hil u. a. bei Mt zu lesen sein, unbeschadet dessen, dass noch ein *ς* am Schlusse der Präposition in ℵ A C D L *Δ* u. a. bezeugt ist. Das sinnlose *προςελθών* wird blosser Schreibfehler sein, entstanden durch eine frequentissima confusio (Blass z. d. St.). Jeder kann es heute noch an sich selber beobachten, dass er bei flüchtigem Schreiben statt eines selteneren Wortes ein ihm geläufigeres setzt, welches mit den gleichen Buchstaben anfängt. Bei Lc heist es: *καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ᾽ αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν.* Die *αὐτοί* sind die Zwölfe. Von der Absonderung der drei Vertrautesten war hier nichts berichtet.

Wir haben dann weiter die Übers.-Varr.: *ἔπεσεν* mit *ἐπί* und dem Acc. (*πρόςωπον αὐτοῦ*), und dann: *προςευχόμενος* Mt, *ἔπιπτεν* mit *ἐπί* und dem Gen. (*τῆς γῆς*), und dann:

1) c^scr schreibt *ἀκηδιᾶν*.

καὶ προςηύχετο Mc. D G sowie einzelne Minuskeln und Versionen fügen allerdings bei Mc hinter *ἔπιπτεν* noch *ἐπὶ πρόςωπον* hinzu, aber offenbar nur in Angleichung an den Mt-Text. Den Ausdruck der Quelle: er fiel auf sein Angesicht, wird Mt hier wörtlich, Mc in freierer Weise wiedergeben. Lc in der Parall. spricht vom Beugen der Kniee.

Das Gebet Jesu wird nun bei Mt mit direkten Worten eingeführt: „Vater, wenn es möglich, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber, — nicht wie ich will, sondern wie du (willst, geschehe).“ Im zweiten Evangelium haben wir zunächst indirekte Rede. Es fehlt daher auch das *καὶ λέγων* der Mt-Parall. Von *προςηύχετο* ist hier der Satz *ἵνα παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα* abhängig. Vor denselben schieben sich allerdings noch die von ihm abhängigen Worte *εἰ δυνατόν ἐστιν.*[1]) Mc vermeidet hier das seinen heidenchristlichen Lesern wohl nicht recht geläufige atl. Symbol des Kelches und setzt dafür — einen V. 41 (parallel Mt V. 45) benutzten Ausdruck schon hier verwendend — *ἡ ὥρα*, in dem prägnanten Sinne der Stunde seiner Gefangennahme. Freilich gleich im Folgenden gebraucht er doch *τὸ ποτήριον*, offenbar um eine dritte Ausdrucksweise verlegen. An die indirekte Rede schliesst er nämlich noch direkte an, in welcher der soeben ausgesprochene Gedanke in etwas anderer Form wiederholt wird: *ἀββᾶ ὁ πατήρ, δυνατὰ πάντα σοι, παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ.* Hier ist das Gebet Jesu nicht mehr in die bedingte Form des *εἰ δυνατόν* gekleidet, sondern ausdrücklich erklärt, dass Gott alles vermag. Diese Worte V. 36a lesen sich wie eine Korrektur oder, wenn man will, wie eine Steigerung im Vergleich zu V. 35b. Mc hat zunächst die direkten Worte der Quelle in indirekter Rede mitgeteilt, dann aber an dem *εἰ δυνατόν* doch wohl gewissen Anstoss genommen. Wenn schon für den *πιστεύων* das Wort *πάντα δυνατά* gilt — cf. die Sonderstelle bei Mc 9, 23! — so erst recht doch für Gott. So lässt er Jesum denn sogleich mit noch grösserer Inbrunst beten: Abba, Vater, alles ist dir möglich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehn. In den beiden

1) So D G, mehrere Minuskeln und it codd. Gewöhnlich wird das *ἵνα* vor den Satz mit *εἰ* gesetzt.

ersten Worten finden wir wieder einen Anklang an paulinische Ausdrucksweise, das ἀββᾶ ὁ πατήρ, vgl. Gal 4, 6 Röm 8, 15.

Eine Einschränkung erhält aber das Gebet auch jetzt noch. Gott mag wohl vermöge seiner Allmacht dazu imstande sein, den Leidenskelch an seinem Sohne vorübergehen zu lassen, — aber es fragt sich, ob es seinem Willen entspricht. So fährt denn Jesus bei Mc fort: ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ. Mit diesen Worten hat Mc wieder in den Gang der U-Darstellung eingelenkt, vgl. Mt, wo wir die Übers.-Varr.: πλήν statt ἀλλά, sowie zweimal ὡς statt des marcinischen τί lesen, eine Differenz, die an die Übers.-Varr. τί und πῶς Mc 4, 24 Lc 8, 18 (vgl. S. 187) erinnert. In etwas freierer Weise gibt Lc den Spruch wieder: πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω, resp. (D X Δ) γενέσθω. Freilich überrascht hier einigermassen das πλήν, da vorher bereits die Einschränkung εἰ βούλει sich findet, und nicht wie bei Mt εἰ δυνατόν ἐστιν. In D a c e ff[2] fehlt allerdings das πλήν, und die weiteren Worte sind an den Anfang des Gebetes hinter πάτερ gestellt: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Wenn du diesen Kelch an mir vorübergehn lassen wolltest!“ Offenbar liegt hier eine spätere Korrektur vor, die den Zusammenhang der beiden Bitten logischer gestalten wollte.

Der dritte Evangelist hat hier jedenfalls in U_2 eine Formulierung des Gebetes Jesu gelesen, die ein „wenn möglich“ in der Bitte an Gott enthielt. Gleich dem Mc hat er an dieser Ausdrucksweise einen gewissen Anstoss genommen, sich aber in weniger geschickter Weise als jener zu helfen gesucht.

„Und er kommt und findet sie schlafend und spricht zu Petrus: Simon, schläfst du? Hattest du nicht die Kraft, eine Stunde zu wachen? Wachet und betet, auf dass ihr nicht in Versuchung kommt. Der Geist ist wohl willig, das Fleisch aber schwach.“ So Mc, ähnlich Mt. Hinter ἔρχεται finden wir bei letzterem den Zusatz πρὸς τοὺς μαθητάς, resp. (Blass auf Grund von D* Chr) πρὸς αὐτούς, und μετ' ἐμοῦ bei γρηγορῆσαι, cf. V. 38. Über.-Varr.: ἔλθητε (vor εἰς πειρασμόν) Mc, εἰςέλθητε Mt. Eine kleine sachliche Differenz der Darstellung ist die, dass Jesus im ersten Evangelium sogleich die Jünger im allgemeinen anredet: οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν κτλ., obgleich diese

Worte durch den Satz eingeleitet sind: *καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ*. Sehr möglich, dass auch hier Mt die ältere Form der Darstellung uns überliefert, und Mc, resp. der Verf. von U_2 (s. unten), sich veranlasst gesehen hat, weil doch Petrus angeredet sein soll, die Worte Jesu zunächst nur an diesen gerichtet sich vorzustellen. Er würde dann eine besondere Anrede, Simon, hinzugefügt, statt des Plur. in der Frage: könnt ihr nicht eine Stunde usw. den Sing. gesetzt und das auf den Schlaf hindeutende „so" im Eingange der Frage durch einen besonderen Satz *καθεύδεις;* verdeutlicht haben.

Im dritten Evangelium lesen wir nach den textkritisch allerdings nicht gesicherten Versen 43 und 44, die die Erscheinung des stärkenden Engels und die Intensivität seines Gebetsringens schildern, die weiteren Notizen, dass er vom Gebet aufstand, zu den Jüngern kam und sie vor Trauer schlafend fand. In den Worten *ἐλθὼν . . . εὗρεν κοιμωμένους αὐτούς* wird man Übers.-Varr. zu den Ausdrücken der Seitenreferenten *ἔρχεται καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας* erblicken dürfen. Es heisst dann weiter *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί καθεύδετε; ἀναστάντες προςεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰςέλθητε εἰς πειρασμόν*. Liegt hier die Quelle U_2 zu Grunde, so sind in ihr von Anfang an die Jünger angeredet gewesen, und zwar zunächst mit einer in U_1 (vgl. Mt) noch nicht enthaltenen Frage, ob (oder: warum) sie schlafen (Mc Lc). Und doch werden diese Worte, wie Mt und Mc zeigen, als an Petrus gerichtet bezeichnet gewesen sein. Dann hat Lc diesen letzteren Punkt geändert (*εἶπεν αὐτοῖς*), während Mc auf Grund jener Ausdrucksweise Jesum zunächst in der zweiten Pers. Sing. den Petrus anreden lässt. Die Worte des Herrn sind dann bei Lc nicht unerheblich verkürzt.

Die weitere Schilderung des Ringens Jesu im Gebet wie seine nochmaligen Worte an die Jünger fehlen hier gänzlich. Anders die Seitenreferenten. Hier heisst es zunächst: und wieder fortgehend betete er. Bei Mt ist das *πάλιν* noch ausnahmsweise durch das synonyme *ἐκ δευτέρου* verstärkt. Ausserdem wird hier der Inhalt des Gebetes noch mit ausdrücklichen, durch *λέγων* eingeleiteten Worten angegeben: mein Vater, wenn das nicht vorübergehn kann, ohne dass ich es trinke, so geschehe dein Wille. Diesem Passus entspricht im zweiten Evan-

gelium nach gewöhnlicher Lesart die zu προςηύξατο als Erläuterung hinzugefügte, auf V. 35ᵇ 36 zurückblickende Notiz: τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. Da diese Worte aber in D a c ff² k fehlen, dürften sie eine spätere, etwa aus dem zweitfolgenden Verse bei Mt (44ᵇ) in den Mc-Text gekommene Glosse darstellen. Nur der erste Evangelist hat dann über den Inhalt des Gebetes etwas bemerkt, während sich in der Quelle noch nichts Diesbezügliches fand.

„Und er kam wieder und fand sie schlafend, denn ihre Augen waren beschwert," Mt Mc. Letzterer fügt noch hinzu: und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten. Übers.-Varr.: ἐλθὼν πάλιν Mt, ὑποστρέψας Mc, βεβαρημένοι Mt, καταβαρυνόμενοι (das Kompositum von einem anderen, wenn auch ähnlichen Simplex in anderem Tempus) Mc. Vielfach wird im Mc-Texte, wie im matthäischen, noch ein πάλιν gelesen. Wäre es echt, so könnte man sagen, dass Mc das „wiederum" der Quelle statt zu dem ersten Verbum „kommen" zu dem zweiten „finden" bezogen und sich nun veranlasst gesehen habe, nicht das unbestimmte ἐλθεῖν, sondern das genauere ὑποστρέφειν zu schreiben. Aber es fällt auf, dass die Stellung des πάλιν in den marcinischen Handschriften eine sehr schwankende ist, bald hinter καί (ℵ B L), bald vor εὗρεν (2ᵖ u. Verss.), bald vor καθεύδοντας (A C X Γ Δ Π), bald dahinter (N X). Es fehlt ganz in D a c ff² k u. a. Man wird nicht sagen dürfen, dass es hier neben dem ὑποστρέψας als überflüssig empfunden wurde. Denn statt dieses Partizips lesen die genannten Texteszeugen mit manchen anderen ἐλθών, in Angleichung an Mt.

Wenn nun Mc fortfährt: „Und er kommt zum dritten Male und spricht zu ihnen," so vermisst man davor die Notiz, dass Jesus wiederum von den Jüngern fortgeht und von neuem betet. In U_1 wird sie kaum gestanden haben, denn dann hätte Mc oder der Verf. von U_2 sie wohl nicht weggelassen. Mt hat aber in V. 44 das Fehlende ergänzt. Und sofern er hier betonte, dass Jesus zum dritten Male betete, hat er im Folgenden, um sich nicht im Ausdruck zu wiederholen, von einem einfachen Komma gesprochen, nur mit dem Zusatze πρὸς τοὺς μαθητάς, ohne das τὸ τρίτον, das Mc, wohl in Übereinstimmung mit der Quelle, bringt.

„Wollt ihr weiter schlafen und ruhen?" In beiden Evangelien schwankt bei *λοιπόν* die handschriftliche Überlieferung zwischen Setzen und Auslassen des Artikels. „Siehe, die Stunde ist da, in welcher[1]) der Menschensohn in der Sünder Hände überliefert wird," Mt, ähnlich Mc. Übers.-Varr.: *χεῖρας ἁμαρτωλῶν* Mt, *τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν* Mc. Bei diesem Evangelisten liest man gewöhnlich *ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται κτλ.* Hiernach hätten wir in dem *ἦλθεν* eine weitere Übers.-Var. zu dem Text des Mt, der *ἤγγικεν* liest. In D c q finden wir nun aber merkwürdigerweise statt *ἦλθεν* die Worte *τὸ τέλος καί.* Dann kann der Passus nur bedeuten: das Ende und die Stunde hat dahin, nämlich, was sie dahin haben sollen. Beiden ist jetzt der schuldige Tribut gezahlt, mein Schicksal ist entschieden. Meine Gefangennahme und mein Tod stehn unmittelbar bevor. — Vielleicht ist dieser Text der ursprüngliche. Es ist dann später an ihm herumkorrigiert worden. Die Mt-Parall. legte die Ergänzung eines besonderen Verbums bei *ἡ ὥρα* nahe. So lesen denn 2^{pe} Minuskeln der Ferrargruppe a f ff^2 syr^p syr^{sch} syr^{sin} u. a.: *ἀπέχει τὸ τέλος (καὶ) ἦλθεν ἡ ὥρα.* Später ist dann noch *τὸ τέλος* weggefallen, weil man das hier allerdings ganz eigentümlich gebrauchte absolute *ἀπέχει* nicht verstand und es in dem Sinne deutete, in welchem es absolut sonst allein vorkommt, = es ist genug, ohne besonderes Subjekt. Ist der D-Text der ursprüngliche, so entspricht dem einfachen *ἡ ὥρα* des Mt bei Mc die doppelte Ausdrucksweise *τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα*, und dem *ἤγγικεν* in genauerer Wiedergabe *ἀπέχει.* Das *ἰδού*, das bei Mt schon vor *ἤγγικεν* steht, erscheint bei Mc erst vor *παραδίδοται.*

„Steht auf, wir wollen gehn! Siehe, der mich verrät, ist da." Übers.-Varr.: *ἤγγικεν* Mt, *ἤγγισεν* Mc, *παραδιδούς* Mt, *παραδιδῶν* (D) Mc.[2])

---

1) So werden wir am besten die semitisierende Parataxe mit *καί* wiedergeben können, vgl. Mc 15, 25.

2) ℵ* liest bei Mt *παραδιδῶν.*

Die Gefangennahme.

Mt 26,47–56. Mc 14,43—52. Lc 22,47—53.

„Und während er noch redete, siehe, da kam Judas, einer von den Zwölfen, und mit ihm eine grosse Schar mit Messern und Stöcken von den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes," Mt. Abgesehen von der näheren Bestimmung *πολύς* bei *ὄχλος* und *τοῦ λαοῦ* bei *πρεσβυτέρων* werden wir hier eine getreue Übersetzung aus U_1 vor uns haben, vgl. den Mc-Text, in welchem die Quelle hinwiederum insofern erweitert erscheint, als vor *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* noch ein *εὐθύς*, zwischen *Ἰούδας* und *εἷς τῶν δώδεκα* noch *ὁ Ἰσκαριώτης* und zwischen den Hohenpriestern und Ältesten noch die Schriftgelehrten eingefügt worden sind (vgl. V. 1). Beachte ferner die Übers.-Varr.: *ἦλθεν* Mt, *παραγίνεται* Mc, *ἀπό*, vor *τῶν ἀρχιερέων*, Mt, während wir bei Mc *παρά* lesen, hinterher aber, vor *τῶν γραμματέων*, noch *ἀπό* (so D). In der lukanischen Erzählung (V. 47) erinnert die Zeitbestimmung *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* sowie die Bezeichnung des Verräters als eines von den Zwölfen an die Darstellung der Seitenreferenten. Im übrigen ist hier zunächst von dem *ὄχλος* die Rede und sodann erst von dem „sogenannten" Judas, der ihnen voranschreitet. Über die Ausrüstung der Schar und ihre Auftraggeber ist nichts erwähnt. Nach V. 52 sind die betr. Synedristen selbst anwesend.

Mt und Mc berichten dann weiter, dass der Verräter ein Zeichen gegeben hatte. Wen er küssen würde, der sei es, den sollten sie ergreifen und, wie es im zweiten Evangelium noch heisst, sicher fortführen. Übers.-Varr.: *ἔδωκεν* Mt, *δεδώκει* Mc, *σημεῖον* Mt, *σύσσημον* Mc. Im ersten Evangelium ist zwischen *ἔδωκεν* und *σημεῖον* noch ein auf das vorangehende *ὄχλος πολύς* bezügliche *αὐτοῖς* eingefügt, im zweiten fehlt ein gleiches Wort, wenigstens nach D 2^p a c ff^2 k q, die hier den ursprünglichen Text bewahrt haben dürften. Und sogleich trat er an Jesus heran und sprach: „Sei gegrüsst, Rabbi", und küsste ihn (Mt). Dem *εὐθέως* hier, das allerdings in syr^{sin} fehlt, entspricht bei Mc als Übers.-Var. *εὐθύς* (ℵ B C L Δ). Davor steht bei diesem Evangelisten noch das Part. *ἐλθών*. Neben dem gleich folgenden *προςελθών* fällt es auf und hat doch seinen guten Sinn. Denn mit dem plusquamperfektischen *δεδώκει* hatte Mc deut-

lich in eine vor dieser Szene liegende Zeit zurückgegriffen (weniger deutlich Mt, der ἔδωκεν schrieb). So sah er sich denn veranlasst, mit dem ἐλθών den unterbrochenen Faden der Erzählung zunächst erst wieder aufzunehmen, bevor er ihn weiterspann: und als er gekommen war, trat er sogleich an ihn (nur bei Mt ist der Name Jesu direkt genannt) heran usw. In D a c ff² k q u. a. fehlt ἐλθών sowohl wie εὐθύς, doch dürfte dieser Fortfall der Worte sich durch aberratio oculorum von ἐλθών zu προςελθών erklären. Ein Abschreiber hatte ἐλθών geschrieben und glaubte schon bei προςελθών angelangt zu sein. Dem matthäischen χαῖρε ῥαββεί entspricht bei Mc ein doppeltes ῥαββεί, wenigstens nach A X Γ Π syr^sch syr^p Text arm go (ebenso in D u. a. in Mt 23, 7). Vielleicht bietet uns hier Mc die genauere Übersetzung der aramäischen Quelle. Mt hat dann anstelle des ersten ῥαββεί ein Begrüssungswort gesetzt.

In U war nun wohl sogleich berichtet, dass sie die Hände an ihn legten und ihn festnahmen, vgl. Mc V. 46 Mt V. 50b. Übers.-Varr.: ἐπέβαλον (vor τὰς χεῖρας) Mt, ἐπέβαλαν Mc. Die Persönlichkeit, an welche Hand angelegt wird, Jesus, ist bei Mt mit ἐπί und dem Acc., bei Mc mit dem blossen Dat.[1]) bezeichnet. Wenn Mt vor ἐπέβαλον noch προςελθόντες liest, so könnte er darin eine getreue Wiedergabe von U_1 bieten, das entsprechende Wort wäre dann von U_2 oder Mc gestrichen worden; vgl. 8, 33; 9, 10; 19, 3 u. Parall. Möglich allerdings auch, dass es der erste Evangelist um des Übergangs willen hinzugesetzt hat. Er fügt nämlich vorher noch die scheinbar unbefangene Frage Jesu ein: Weshalb bist du gekommen, Freund?[2]) Auch das dritte Evangelium berichtet von einer Frage des Heilandes: Judas, überantwortest du den Menschen-

1) αὐτῷ hinter χεῖρας konnte leicht in αὐτῶν verschrieben werden, so in ℵ* A C N X Γ Δ Π u. a. Dann wurde aber mehrfach eine Ergänzung zu ἐπέβαλαν nötig, daher z. B. Γ u. X ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν schreiben, oder A Π u. a. τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπ' αὐτόν, oder, wie N: αὐτῷ τὰς χεῖρας αὐτῶν.

2) ἐφ' ὃ πάρει, ἑταῖρε; So D a c f syr^sch syr^sin Lucif. Bei den übrigen Texteszeugen wird ἑταῖρε an den Anfang gestellt. Blass nimmt an dem freilich auffallenden Gebrauch des Relativs in direkter Frage Anstoss und deutet ἑταῖρε als Korrektur für αἶρε. Das ganze ist dann nicht Frage, sondern Aufforderung: nimm, was zu holen du kommst. Vgl. Grammatik, § 50, 5, Beiträge zur Förderung christl. Theologie IV, 4 S. 45.

sohn mit einem Kusse? Dass der Kuss das Erkennungszeichen für die Schergen bildet, hat Lc nicht erwähnt. Es hiess bei ihm nur V. 47b: *καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν.*[1]) Erst aus der Frage Jesu kann hier der Leser die wahre Bedeutung entnehmen, die jenes Begrüssungszeichen für Judas und seine Gefolgschaft besitzt. Jesus überschaut hier in vollkommenster Weise die Situation.

Dass die Festnahme jetzt schon erfolgt, erzählt Lc nicht, erst V. 54 wird eine solche erwähnt. Mit *καὶ ἰδού* fortfahrend berichtet dann Mt von einem der Begleiter Jesu, der die Hand ausgestreckt, sein Schwert gezogen, einen Knecht des Hohenpriesters geschlagen und ihm sein Ohr abgehauen habe. Ähnlich der zweite Evangelist. Die handelnde Persönlichkeit wird bei ihm wohl einfach durch *καί τις* eingeführt, so D. Gewöhnlich liest man allerdings *εἷς δέ* (א A L u. a.) oder *εἷς δέ τις* (B C X *Γ Δ Π* u. a.). Aber *εἷς* dürfte aus der Mt-, *εἷς τις* aus der Lc-Parall. stammen. Fast sämtliche Texteszeugen setzen noch *τῶν παρεστηκότων* (in Parall. mit dem matthäischen *τῶν μετὰ Ἰησοῦ*) hinzu, doch D und a lassen die Worte aus. Sie sind daher wohl spätere Glosse. Erst Mt wird sich veranlasst gefühlt haben, den betreffenden in der erwähnten Weise etwas näher zu bezeichnen. Auch die Worte *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* sind vielleicht erst von ihm zu seiner Quelle zugefügt worden. Im übrigen stimmt sein Text mit dem des Mc überein bis auf die Übers.-Varr. *ἀπέσπασεν ..... καί* Mt, *σπασάμενος* Mc, *τὴν μάχαιραν* mit *αὐτοῦ* Mt, ohne Mc, *πατάξας* Mt, *ἔπαισεν ... καί* Mc, *τὸ ὠτίον* Mt, *τὸ ὠτάριον*[2]) Mc.

Bei Lc wird der Leser auf diese rasche Tat durch die an Jesus gerichtete Frage der Jünger vorbereitet, ob sie mit dem Schwerte dreinschlagen sollen? Noch ehe der Herr Zeit hat, eine Antwort zu erteilen, schlägt einer von ihnen zu und haut dem Knechte des Hohenpriesters das rechte Ohr, wie es hier heisst, ab. Beachte die von der der Seitenreferenten divergierende Wiedergabe der Quelle *ἐπάταξεν .... καὶ ἀφείλατο*

---

1) In dem Gebrauche von *ἐγγίσαι* statt des *προσέρχεσθαι* der Seitenreferenten und von *φιλεῖν* statt *καταφιλεῖν* liegen wohl Übers.-Varr. vor.

2) Über den hier vorliegenden Gebrauch des Deminutivs s. oben S. 99 Anm. 4.

(D)[1]) τὸ οὖς αὐτοῦ κτλ. Nun erst ergreift Jesus das Wort bei Lc, um weiterem Blutvergiessen Einhalt zu tun und heilt das Ohr. Ausführlicher als das lukanische ἐᾶτε ἕως τούτου ist die Rede Jesu bei Mt V. 52—54, in der er gleichfalls vor weiterem Gebrauch des Schwertes warnt. Wenn es darauf ankäme, könnte ihn Gott wohl durch seine Engellegionen schützen, aber wie würde dann die Schrift erfüllt? Beide Abschnitte werden erst auf Rechnung der betr. Evangelisten selber kommen.

Erst die Worte, die Jesus an seine Feinde richtet, werden wieder von allen drei Synoptikern gebracht, Mt V. 55f., Mc V. 48 f., Lc V. 53. Bei Mc sind die Häscher zwei Verse vorher zum letzten Male erwähnt, so ist hier (V. 48), wohl in Übereinstimmung mit der Diktion der Quelle, nur mit αὐτοῖς auf sie Bezug genommen, Mt muss in der Parall. infolge des grösseren Einschubs, den er gemacht hat, der Deutlichkeit halber τοῖς ὄχλοις schreiben, ausserdem fügt er im Eingange des Satzes ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ hinzu, eine Zeitbestimmung, welche ihm auch 18, 1 dazu diente, nach einer Unterbrechung den Faden der U-Quelle wiederaufzunehmen. Bei Lc werden die Führer der Schar — Hohepriester, Tempelhauptleute, Älteste — einzeln aufgeführt. Nach den Seitenreferenten sind dieselben aber gar nicht anwesend, und das dürfte auch allein dem wirklichen Sachverhalt entsprochen haben. Lc vertritt hier also wohl eine spätere Tradition.

„Wie gegen einen Räuber seid ihr gekommen, mit Messern und Stöcken, mich gefangen zu nehmen". Die letzten Worte (συλλαβεῖν με, Mt Mc) haben bei Lc keine Parall. Im übrigen schreibt Mt ἤλθατε (D a b c ff^2 g^2 h q gat), Mc ἐξήλθατε, Lc ἐξεληλύθατε. Vielleicht hatte U_1 ein Verbum für: kommen, U_2 ein solches für: herauskommen gebraucht. D liest bei Mc das ὡς vor ἐπὶ λῃστήν nicht, doch ist es wohl kaum zu entbehren, oder man müsste den ganzen Satz mit Wellhausen als Frage fassen. Des weiteren weist Jesus darauf hin, dass er täglich im Tempel sich aufgehalten und gelehrt habe, und trotzdem hätten sie ihn nicht ergriffen, oder, wie Lc sich ausdrückt, nicht

---

1) Gewöhnlich wird, wie bei den Seitenreferenten, das Activum gelesen.

die Hände nach ihm ausgestreckt. Übers.-Varr.: *καθ' ἡμέραν* Mt Mc, *τὸ καθ' ἡμέραν* Lc (D), *ἤμην πρὸς ὑμᾶς .... καί* Mc, *ὄντος μου μεθ' ὑμῶν*, mit folg. Verb. fin., Lc. Mt bezeichnet das Sein im Tempel näher als ein Sitzen, hierin wohl den Ausdruck von U_1 spezialisierend, das „bei euch" hat vielleicht erst U_2 zu U_1 hinzugefügt, cf. Mc und Lc. Dass Jesus im Tempel lehrte, hat Lc wohl in seiner Quelle gelesen, doch als selbstverständlich übergangen. „Aber es sollte die Schrift erfüllt werden;" mit diesem Hinweis erklärt es Jesus, dass erst jetzt seine Gefangennahme erfolgt. Seinen Häschern deutet er damit an, dass sie selber nur Werkzeuge in der Hand eines Höheren sind. Besser als sie kennt er die letzten treibenden Ursachen, die ihrem Tun zugrunde liegen. Dem blossen *ἀλλ' ἵνα* des Mc entspricht im ersten Evangelium in breiterer Darstellung *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα.* Auch wird hier der Begriff *αἱ γραφαί* durch den Zusatz *τῶν προφητῶν* näher umgrenzt. Schon V. 54 hatte Jesus, wie wir sahen, seinen Jüngern gegenüber den Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass durch seine Gefangennahme die Schrift erfüllt werde. Wir haben hier eine Dublette in der Tradition, die sich daraus erklärt, dass Mt beide Male verschiedenen Quellen folgt. Bei Lc fehlt der Hinweis auf die Schrift, statt dessen deutet Jesus hier an, dass dies die Stunde sei, in der der Teufel triumphiere.

Die Jünger versuchen keinen weiteren Widerstand, aber mit Jesus ihr Schicksal zu teilen, fehlt ihnen der moralische Mut. So verlassen sie ihn und fliehen, eine Notiz, die Lc, wohl in maiorem gloriam apostolorum, übergangen hat.

Der zweite Evangelist bringt nun noch einen kurzen Sonderbericht über einen jungen Menschen, der, wohl durch den Tumult aus dem Bette aufgeschreckt (vgl. Wellhausen), nur mit einem leichten Gewande bekleidet, dem gefangenen Jesus nachgeht, hierbei aber in Gefahr gerät selber ergriffen zu werden und nur mit Zurücklassung seines Gewandes das nackte Leben zu retten vermag. Mt hat diesen Passus in seiner Quelle wohl nicht gelesen,[1]) dagegen könnte er bereits in U_2 gestanden

1) „Dass die Sätze 51. 52 ein Einschub sind, erkennt man deutlich an der Art, wie die Flucht dieses einen unverbunden an das *ἔφυγον πάντες* angehängt wird." J. Weiss, a. a. O. S. 305.

haben. Der Umstand, dass er bei Lc fehlt, ist hier kein Gegenbeweis, da von Lc gerade in diesen Schlusskapiteln sicher recht vieles, was er in U_2 gelesen hat, ihm aber weniger wichtig erschien, übergangen worden ist. Die Einfügung der kleinen, für den Zusammenhang der Leidensgeschichte völlig belanglosen Szene erklärt sich trotz Wellhausens spöttischer Einrede immer noch am besten, wenn hier der Verf. sich selber zeichnet, gleich den Malern, die in einem figurenreichen Gemälde an einer unauffälligen Stelle ein Selbstporträt anbringen (Zahn). Da wir aber Grund haben, uns den Verf. unseres griechischen Mc-Evangeliums als Nichtpalästinenser vorzustellen (vgl. oben S. 463), so könnte man an den Autor von U_2 denken.

Die Verhandlung vor dem Synedrium.

Mt 26, 57—68. Mc 14, 53—65. Lc 22, 54a. 66—71. 63 f.

Mt beginnt mit den Worten *οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς κτλ.* Das Part. *κρατήσαντες* knüpft an den Schluss des Verses 50 wieder an, in welchem bereits die Verhaftung Jesu berichtet worden war. Im dritten Evangelium lesen wir die Übers.-Var. *συλλαβόντες.* Doch ist hier vorher von keiner Gefangennahme die Rede. War dieselbe wie bei Mt in U doppelt erwähnt, so hat sich Lc wohl veranlasst gesehen, sie das erste Mal, an der Mt V. 50 entsprechenden Stelle, zu streichen, während Mc umgekehrt zwar V. 46, aber nicht in dem hier entsprechenden Passus ihrer gedenkt. Man führt nun Jesus zu dem Hohenpriester ab, *πρὸς τὸν ἀρχιερέα,* wie Mc schreibt. Lc drückt sich breiter aus: sie führten ihn ab und brachten ihn zu dem Hause des Hohenpriesters.[1]) Mt nennt noch den Namen des letzteren, Kaiaphas, wie man jetzt gewöhnlich liest, während D die Form Kaiphas vertritt.

„Und es kamen daselbst alle Hohenpriester und Ältesten und Schriftgelehrten zusammen“, Mc. Bei dem Verbum wird

1) Nachher heisst es dann noch V. 66, nachdem berichtet war, dass sich die Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten versammelten: *καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν.*

mit den beiden Minuskeln 1 und 209 noch *αὐτοῦ* zu lesen sein. Es konnte hinter *συνέρχονται* leicht in *αὐτῷ* verschrieben, resp. korrigiert werden (so in A B X Γ Π syr^sin u. a.), nahm sich hier aber doch etwas eigentümlich aus, mochte man es nun auf Jesus oder auf den Hohenpriester beziehen. Es wurde daher in ℵ D L Δ u. a. ganz gestrichen. Die Worte *καὶ συνέρχονται αὐτοῦ* bilden nun aber eine mehrfache Übers.-Var. zu dem matthäischen Satze *ὅπου συνήχθησαν*. Bei Lc kommt an einer etwas späteren Stelle, V. 66, als Parall. der Satz in Betracht: *καὶ (ὡς ἐγένετο ἡμέρα) συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς*. Hier sind, wie bei Mc, alle drei Kategorien von Synedristen aufgeführt, im ersten Evangelium fehlen die Hohenpriester. Vielleicht sind sie erst in U_2 zur Vervollständigung zu dem Texte von U_1 hinzugesetzt worden.

Bevor nun aber der Beginn des Prozesses geschildert wird, lenken die Evangelisten die Aufmerksamkeit ihrer Leser auf die Person des Petrus, der Jesu von weitem bis in den Hof des Hohenpriesters folgt und sich hier unter die Diener setzt, das weitere abzuwarten. Übers.-Varr.: *ἠκολούθει* Mt Lc, *ἠκολούθησεν* Mc, *ἐκάθητο* Mt Lc, *ἦν συνκαθήμενος* Mc; Mt u. Mc setzen dazu *μετά* mit dem Gen., während Lc in freierer Weise *μέσος* mit Gen. schreibt. Die Abundanz der Ausdrucksweise des Mc zeigt sich hier in dem Zusammentreffen der Präpositionen *σύν* und *μετά*,[1]) ferner in dem *ἀπὸ μακρόθεν* statt des blossen *μακρόθεν* der Seitenreferenten,[2]) sowie in den Worten *ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλήν* im Unterschiede von *ἕως τῆς αὐλῆς* bei Mt. Auf der anderen Seite lesen wir bei Mt vor *ἐκάθητο* noch *εἰςελθὼν ἔσω* ohne Parall. bei Mc und Lc. Vielleicht dürfen wir in dem *εἰςελθών* einen Aramaismus erblicken, der auf einen entsprechenden Ausdruck in U_1 zurückgeht, welcher möglicherweise schon von U_2 gestrichen worden ist, vgl. Mt 8, 33; 9, 10; 19, 3; 26, 17 u. Parall. Zusatz des ersten Evangelisten wird es dagegen wohl sein, wenn wir hinter *ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν* die Worte *ἰδεῖν τὸ τέλος* lesen. Mc bemerkt noch, dass

1) D, die meisten it codd u. vg lesen daher statt *συνκαθήμενος* das blosse *καθήμενος*.

2) Vgl. 5, 6; 8, 3; 11, 13 sowie das *ἐκ παιδιόθεν* 9, 21.

sich Petrus, als er mit den Dienern zusammensass, an dem Feuer wärmte. Auch Lc verweist auf ein Feuer (*πῦρ*, während Mc *φῶς* schreibt), das man mitten auf dem Hofe angezündet hatte, und an welchem Petrus mit anderen Platz nahm. Vielleicht war schon in U_2 im Unterschiede von U_1 dieses wärmenden Feuers gedacht worden, vgl. nachher Mt V. 69 u. Parall. Lc verfolgt dann weiter V. 56—62 das Verhalten des Petrus, während die Seitenreferenten, wohl in Übereinstimmung mit U, den beginnenden Zeugenaussagen des Prozesses ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Lc hat dieselben, vielleicht weil sie sich als belanglos herausstellten, übergangen.

Die Hohenpriester und das gesamte Synedrium suchen Zeugnis wider Jesum, ihn zu töten. Mt bezeichnet die *μαρτυρία* genauer als *ψευδομαρτυρία*, wohl im Hinblick darauf, dass nur falsche Zeugen ein todeswürdiges Verbrechen von Jesu aussagen konnten. Übers.-Varr.: *ὅπως θανατώσουσιν* Mt, *εἰς τὸ θανατῶσαι* Mc.[1]) Blass will bei Mt auf Grund von Oran sah statt des Plur. *οἱ ἀρχιερεῖς* den Sing. *ὁ ἀρχιερεύς* lesen. Dieser Sing. fällt ja auf, wird sich aber doch wohl als spätere Korrektur aus der etwas pedantischen Reflexion erklären, dass nach Erwähnung eines wesentlichen Bestandteiles des Synedriums, der Hohenpriester, der Evangelist nicht mehr gut fortfahren konnte: *καὶ τὸ συνέδριον ὅλον*.

Das Bemühen der Leute ist von keinem Erfolge gekrönt: *καὶ οὐχ εὗρον* (nämlich *ψευδομαρτυρίαν*), *καὶ*[2]) *πολλῶν προςελθόντων ψευδομαρτύρων*, ähnlich Mc. Zu *εὗρον* haben wir hier die Übers.-Varr.: *εὕρισκον*, resp. *ηὕρισκον* (B D L u. a.). Mc betont

---

1) D u. 2pe bieten hier einen Satz mit *ἵνα*.

2) Dieses *καί* dürfte ursprünglich sein, vgl. A C2 D Γ Δ Θf Π ff2 h syrsch syrhier arr perss. Dasselbe wird den Schlüssel bieten zum Verständnis einer Texterweiterung, wie sie die bezeichneten Handschriften, mit Ausnahme der orientalischen Verss., enthalten, indem sie am Schlusse des Satzes noch einmal die Worte *οὐχ εὗρον* setzen. Wenngleich nämlich das *καί* vor *πολλ. προςελθ. ψευδομαρτ.* ursprünglich „auch" bedeutete, lag doch bei nicht ganz aufmerksamem Abschreiben die falsche Vorstellung sehr nahe, dass es den Sinn von: „und" hatte, und das Hauptverbum, von welchem der Gen. abs. abhängig war, noch kommen musste. In cod. D finden wir dann den Gen. abs. aufgelöst und zu *οὐχ εὗρον* beide Male noch ein Objekt, *τὸ ἑξῆς* zugefügt: sie gelangten zu keinem Resultat. So oder ähnlich auch einige it codd.

noch das Widerspruchsvolle in den Zeugenaussagen. Dieser Zusatz beruht vielleicht auf der Reflexion, dass der blosse Umstand der Unrichtigkeit der Zeugnisse die ungerechten Richter von ihrer Verwertung nicht abgehalten hätte. Sie wollten aber doch wenigstens den Schein des Rechts wahren und konnten deshalb sich widersprechende Zeugenaussagen nicht gebrauchen.

„Zuletzt aber traten zwei auf und sprachen," Mt. Das *ὕστερον* wird wohl erst auf Rechnung des Evangelisten selber kommen, bei Mc fehlt es. Auch das marcinische Subjekt *τινές* statt des matthäischen *δύο* dürfte der Ausdrucksweise der aramäischen Quelle näher stehn. Hingegen haben wir wohl in den Worten des zweiten Evangelisten *ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες* eine Erweiterung und Spezialisierung im Vergleich zu dem einfachen *εἶπον* des Mt. Übers.-Varr.: *προςελθόντες*, resp. (D, die meisten it codd und vg) *ἦλθον .... καί* Mt, *ἀναστάντες* Mc. Als Inhalt des Zeugnisses erscheint im ersten Evangelium die Aussage, Jesus habe gesagt, er könne den Gottestempel abbrechen und im Verlaufe von drei Tagen auferbauen. Dem matthäischen *οὗτος ἔφη* entspricht bei Mc die etwas genauere Darstellung *ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι*, dem *δύναμαι καταλῦσαι* das bestimmtere *ἐγὼ καταλύσω*, resp. (A *Π** go u. a.) *καταλύω*. Was den letzteren Punkt anlangt, so finden wir an anderen Stellen gerade bei Mc die Umschreibung mit *δύνασθαι*, bei Mt hingegen nur das einfache Verbum, vgl. oben S. 241. Die einfachere Ausdrucksweise wird wohl auch hier die ursprünglichere sein. Die matthäische Diktion macht den Eindruck, als ob der Evangelist diese Zeugenaussage als keine falsche angesehen wissen wollte. Denn die zum Tempelabbruch- und -Aufbau nötige Macht wird er Jesu wahrscheinlich zugetraut haben. In seiner Quelle war ja wohl auch, wie wir sahen, dieses Zeugnis nicht besonders als *ψευδομαρτυρία* bezeichnet. Trotzdem wird es ursprünglich in diesem Sinne gemeint gewesen sein und dann wohl auch so gelautet haben, wie es Mc berichtet, dass Jesus tatsächlich Abbruch und Wiederaufbau des Tempels in Aussicht gestellt, sich nicht nur der Macht zu beidem gerühmt hat. Auf einer Änderung des Urtextes wird bei Mt auch das *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* statt *τὸν ναόν τοῦ τον* (Mc) beruhen, vgl. 21, 12: *τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ*, Mc 11, 15

Lc 19, 45 das blosse τὸ ἱερόν. Anderseits hat Mc den abzubrechenden Tempel als χειροποίητον von dem aufzurichtenden als einem ἀχειροποίητον[1]) unterschieden. Das erinnert an das Wort Jesu 13, 2, das gewöhnlich allerdings als Glosse betrachtet wird, in Wirklichkeit aber die echte Form des hier von den falschen Zeugen verdrehten Ausspruches darstellen dürfte. Derselbe ist ja auch in der urchristlichen Gemeinde offenbar missverstanden und in mehrfachen Versionen verbreitet gewesen (vgl. oben S. 516). So kann es nicht auffallen, dass er hier von Übelwollenden entstellt wird, und zwar in der Weise, wie bei Mc noch besonders zugefügt ist, dass nicht einmal alle in der mitgeteilten Formulierung des Diktums miteinander übereinstimmen. Beachte noch die Übers.-Varr. ἀναστήσω, wie bei Mc auf Grund von D a c ff² k zu lesen sein wird,[2]) in Parall. mit dem von δύναμαι abhängigen οἰκοδομῆσαι des Mt.

Der Hohepriester erhebt sich und richtet die Frage an Jesus, ob er nichts auf diese ungünstige Zeugenaussage zu erwidern habe. Bei Mt ist die Frage durch ein einfaches εἶπεν, bei Mc hingegen, wie auch sonst ähnlich mehrfach (vgl. S. 401 f.) durch das genauere ἐπηρώτησεν λέγων eingeleitet. Mc fügt zu ἀναστάς noch des grösseren Nachdrucks wegen εἰς (τὸ) μέσον hinzu, auch enthalten die Worte des Hohenpriesters doppelte Negation, οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν, Mt schreibt nur οὐδέν, Mc liebt aber Häufung der Negationen. Jesus hüllt sich in Schweigen, er betrachtet den Hohenpriester nicht als seinen für ihn zuständigen Richter: ἐσιώπα, Mt, wofür bei Mc wohl mit D die Übers.-Var. ἐσίγα zu lesen ist. Derselbe Evangelist fügt dann noch, in seiner Vorliebe für doppelte Ausdrucksweise, fort: καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.

Man wollte nun aber offenbar Jesum, wenn möglich, nicht

---

1) Das Wort findet sich in demselben Sinne von: überirdisch, auch bei Paulus 2 Cor 5, 1.

2) Nach Wellhausen ist diese Lesart spätere Korrektur, eine Beziehung auf die Auferstehung Jesu, nach Joh. 2, 21. Aber 13, 2 bringt gerade D die genuine Form dieses Ausspruches, und in dieser kann man trotz Blass (Beiträge zur Förderung christl. Theologie III, 3 S. 79 f.) schlechterdings keine Anspielung auf die Auferstehung erblicken, denn Jesus wird nicht seinen Tod und die Zerstörung Jerusalems gleichzeitig erfolgend gedacht haben.

auf Grund eines indirekten Zugeständnisses, sondern nur einer direkten lästerlichen Äusserung verurteilen. Es folgt eine Bemerkung des Hohenpriesters, die ihn veranlasst, aus seiner Reserve doch herauszutreten. Sie ist bei Mt mit *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ*, bei Mc nach gewöhnlicher Lesart mit *πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ* eingeleitet. Der Text wird aber ursprünglich erheblich kürzer gelautet haben, vielleicht nur *καὶ λέγει αὐτῷ*, wie a, oder *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ ἀρχιερεύς*, wie D und q lesen. Später ist dann wohl im Hinblick auf den vorangegangenen Vers das *πάλιν* (vgl. c ff² k) sowie die besondere Bezeichnung der Worte als Frage hinzugekommen.[1]) Der Hohepriester fragt nach Mc einfach: „Bist du (der Messias,)[2]) der Sohn des Gepriesenen?" Nach Mt beschwört er ihn bei dem lebendigen Gott, ihnen zu sagen, ob er der Messias, der Sohn (des lebendigen)[3]) Gottes sei? Nach Mc antwortet Jesus: *ἐγώ εἰμι*, nach Mt *σὺ εἶπας*.

Man kann nun zunächst meinen, dass wir hier bei Mt eine Steigerung vor uns haben, im Vergleich zum Mc-Texte. Nach Dalman S. 255 Anm. 1 war der vorliegende Fall kein derartiger, bei dem mosaisches oder rabbinisches Recht den Gerichtshof ermächtigt hätte, dem Angeklagten einen Eid zuzuschieben. Auch im dritten Evangelium wird an Jesus nur die zweimalige einfache Frage gerichtet, V. 66 u. 70, ob er der Messias, resp. der Gottessohn sei. Ferner macht die Bezeichnung Gottes als des Gepriesenen bei Mc einen altertümlichen Eindruck. Dieselbe kommt zwar in der von Dalman (a. a. O. S. 163 f.) zum Vergleich herangezogenen jüdischen Literatur in der Regel nur als Prädikat zu einem anderen Gottesnamen vor, doch gelegentlich wenigstens auch für sich allein.

---

1) Über den gewöhnlich gelesenen Text hinaus geht noch die Zufügung von *ἐκ δευτέρου* in 2pe Or und Minuskeln der Ferrargruppe.

2) Die Worte *ὁ Χριστός* fehlen in Γ u. k, können daher Glosse aus Mt sein.

3) *τοῦ ζῶντος*, hinter *τοῦ θεοῦ*, lesen wir in C* N Δ Θf ff² sah cop syrp Chr u. a. Die Worte können später zugesetzt, können aber auch ursprünglich und dann gestrichen worden sein, weil kurz vorher bereits Gott mit diesem Beinamen bezeichnet worden war.

Die Sache kann aber auch so liegen, dass wir gerade bei Mt im wesentlichen, d. h. etwa von jener Gottesbezeichnung abgesehen, den älteren Bericht von U_1 vor uns haben, der dann in der Darstellung der Seitenreferenten resp. ihrer Quelle eine Abschwächung erfahren haben würde. Man hat dann wohl daran Anstoss genommen, dass Jesus hier gezwungen wird zu schwören, er, der sich doch in der Bergpredigt so scharf und deutlich gegen den Eid überhaupt ausgesprochen hat. Der Mt-Bericht würde sich dann zu dem der Seitenreferenten in gewisser Weise ähnlich verhalten, wie der hebräische Text von 1 Kön 22, 16. 17, auf welche Stelle Merx aufmerksam macht, zum griechischen der Septuaginta. In dem letzteren wird ein Eid mit ausdrücklichen Worten abgelehnt, ohne dass im hebräischen Texte etwas Entsprechendes mitgeteilt ist.

Nun fragt sich allerdings, ob Jesus hier auch nach dem matthäischen Texte wirklich schwört. Die Worte *σὺ εἶπας* bedeuten keine direkte Bejahung, wie Merx zu unserer Stelle u. 26, 25, mit Berufung auf den rabbinischen Sprachgebrauch, sowie auf Stellen aus den apostolischen Konstitutionen und Origenes nachweist. Vielmehr ist zu beachten, dass auf dem *σύ* ein gewisser Ton liegt: du hast es ausgesprochen. Das ist dann freilich nicht so gemeint, wie Merx anzunehmen scheint, als ob hier der Antwortende seine eigene Ansicht in Gegensatz stellt zu der des Fragenden oder sie doch gänzlich in dubio lässt. Vielmehr drücken die Worte doch wohl eine stillschweigende, wenn auch widerwillige Zustimmung aus.[1]) Der Redende konstatiert in ihnen nur, dass er es nicht gewesen, der die betr. Angelegenheit zur Sprache gebracht hat. „Du hast es ausgesprochen. Wenn es nach mir gegangen wäre, würde die Sache gar nicht berührt worden sein.“ Allerdings handelt es sich ja an den beiden Stellen nur um eine Frage des betreffenden, nicht um eine Behauptung. Es entsprach aber offenbar dem Formalismus der damaligen jüdischen Dialektik, wenn man schon in der fragenden Form, in der eine Sache zur Sprache gebracht wurde, ein über dieselbe abgegebenes Urteil erblickte. So ist also an unserer Stelle nach Mt von dem

1) So etwa auch Dalman, a. a. O. S. 253 ff.

Hohenpriester der Eid Jesu zwar zugeschoben,[1]) aber in geschickter Weise von diesem abgelehnt worden. Vielleicht schon U_2 (vgl. Mc u. Lc) hat nun aber auch den Schein vermeiden wollen, als ob Jesus geschworen habe, so dürfte hier nur die einfache Frage an ihn gerichtet worden sein, ob er der Sohn des Gelobten wäre. Mc hat dann des weiteren die Antwort Jesu wohl als einfache direkte Bejahung gedeutet und das noch deutlicher in dem *ἐγώ εἰμι* zum Ausdruck gebracht (anders 15,2). Der dritte Evangelist erinnert in seinem Bericht an Mc insofern, als die Beschwörungsformel auch bei ihm fehlt, an Mt, sofern hier Jesus beide Male keine direkte Antwort gibt, das zweite Mal[2]) im wesentlichen in derselben Form, wie bei Mt: *ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι.*

In einem kurzen, aber kraftvollen Hinweise auf die Zukunft bringt nun Jesus zum Ausdruck, was für ihn selbst in dem soeben abgegebenen Bekenntnisse zu seiner Messianität enthalten ist. Freilich redet er nur in der dritten Person von sich als dem Menschensohne, wie ja auch jenes Bekenntnis nur ein indirektes war. „Im übrigen sage ich euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und auf den Himmelswolken kommen sehen,“ schreibt Mt, ähnlich die Seitenreferenten. Das *πλὴν λέγω ὑμῖν* fehlt allerdings bei Mc sowohl wie Lc, wird mithin nur einen überleitenden Zusatz des Evangelisten zu U_1 bedeuten. Ob man das gleiche auch von dem *ἀπ' ἄρτι* behaupten kann? Es scheint auf einen dauernden Zustand hinzuweisen, der nunmehr seinen Anfang nehmen soll. Aber werden ihn seine Richter wirklich dauernd von nun an zur Rechten Gottes sitzen sehen? Das kann Jesus nicht haben ausdrücken wollen, man weiss gar nicht, welchen Zweck dieser Daueranblick hätte haben sollen. Man darf die Worte auch nicht spiritualisieren, als ob der Heiland auf die Er-

---

1) Selbst wenn der Hohepriester dazu formell nicht berechtigt war, so spricht dieser Umstand bei der Gewaltsamkeit des ganzen Verfahrens doch nicht gegen die Tatsächlichkeit eines derartigen Verhaltens.

2) Das erste Mal: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε, ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτέ μοι ἢ ἀπολύσητε.* Die drei letzten Worte fehlen meistens, wohl wegen Homoioteleuton (*ἀποκριθῆτε — ἀπολύσητε*). Sie stehn aber u. a. in A D X *Γ Δ Λ Π* it vg und den syrischen Übersetzungen.

fahrung seiner demnächstigen Weltherrschaft hinweisen wollte, die sie an dem Leben seiner Gläubigen spüren sollen. Sehr leicht ist nun der Ausweg, die Form des Ausspruchs, die Mc überliefert, als die ursprüngliche hinzustellen und das *ἀπ' ἄρτι* als einen nicht ganz passenden neuen Flicken auf dem alten Gewebe der Überlieferung zu betrachten. Wenn nur nicht der Ausdruck durch das synonyme *ἀπὸ τοῦ νῦν* des Lc[1]) als bereits in U enthalten belegt, und es ja an sich mindestens ebenso wahrscheinlich wäre, dass Mc eine ursprüngliche unbequeme Ausdrucksweise korrigiert, als dass Mt einen nicht recht passenden späteren Zusatz gemacht hätte!

Das *ἀπ' ἄρτι* wird hier bei Mt brachylogisch gebraucht sein, etwa in dem Sinne: von nun an könnt ihr dessen gewärtig sein, dass ihr den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehet. Offenbar ist der erstere Anblick dem zweiten erst unmittelbar vorhergehend gedacht. Unmittelbar vor der Parusie soll der Himmel sich öffnen, so dass sie ihn zur Rechten Gottes sitzen sehen, wenn er sich anschickt als Weltrichter auf die Erde herabzusteigen.

Aus unserer Stelle geht also hervor — und nur Mt hat diesen Gedanken noch ungetrübt uns überliefert —, dass Jesus durchaus mit der Möglichkeit rechnet, dass auf seine Todesstunde die Stunde seiner Wiederkunft recht bald folgen werde. Bei Lc konstatiert er nur die Tatsache seiner demnächstigen Erhöhung. Von seiner Wiederkunft und einem Schauen seiner Erhöhung sowohl wie seiner Wiederkunft ist hier noch nicht die Rede. Im zweiten Evangelium stellt Jesus seinen Richtern denselben Anblick in Aussicht, wie bei Mt.[2]) Nur betreffs des

---

1) *ἀπὸ γὰρ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.* Das *γάρ* ist zwar nur durch c syr[cu] syr[sin] Or belegt, aber doch wohl echt, wegen seiner Auffälligkeit freilich in der Regel entweder einfach gestrichen oder durch *δέ* ersetzt worden. Es begründet, weshalb ihn die Juden nicht freilassen werden, s. die vorige Anm. Sein Tod und damit sein Scheiden von der Erde ist nun einmal bestimmt. Er wird von jetzt an zur Rechten Gottes sitzen.

2) Höchstens könnte man hier fragen, ob nicht das *καὶ ἐρχόμενον* in dem ursprünglichen Texte gefehlt habe, da es D[gr] nicht enthält. Aber die Worte *μετὰ τῶν νεφελῶν τ. οὐρ.* setzen es doch wohl voraus, da sie schwer-

Zeitpunktes ist hier nichts angedeutet, da ein dem ἀπ' ἄρτι entsprechender Ausdruck zur Vermeidung einer stilistischen Härte fortgelassen worden ist. Dem ἐπί vor τῶν νεφελῶν bei Mt entspricht bei Mc μετά, ähnlich in der eschatologischen Rede Mt 24, 30 Mc 13, 26, wo nur statt μετά bei Mc das synonyme ἐν (s. d. St.) steht. Die „Kraft" ist eine der im Judentume üblichen verhüllenden Gottesbezeichnungen. Wenn Lc zur Verdeutlichung für seine heidenchristlichen Leser noch τοῦ θεοῦ hinzusetzt, so braucht er gerade dasjenige Wort, das man eigentlich durch jene Umschreibung vermeiden wollte.[1])

Der Hohepriester versteht Jesum, obgleich sich derselbe nur indirekt als Messias bezeichnet hat, und gibt seiner Empörung und seiner Verurteilung dieses Anspruchs zunächst durch Zerreissen seiner Kleider Ausdruck, Mt Mc. Übers.-Varr.: διέρρηξεν . . . λέγων Mt, διαρρήξας . . . καὶ[2]) λέγει Mc, τὰ ἱμάτια Mt, τοὺς χιτῶνας Mc.[3]) Im dritten Evangelium fehlt dieser Zug, hier führt ja auch nicht ein einzelner, sondern das Synedrium im allgemeinen die Untersuchung.

„Er hat gelästert! Was haben wir noch Zeugen nötig? Siehe, ihr habt jetzt die Lästerung gehört! Was dünket euch?" fährt Mt fort, ähnlich die Seitenreferenten. Das ἐβλασφήμησεν wird wohl erst der erste Evangelist zu seiner Quelle zugefügt haben, da es bei Mc und Lc fehlt. Statt der μάρτυρες, deren die Synedristen nicht mehr bedürfen (Mt Mc), ist bei Lc von der entsprechenden μαρτυρία die Rede. Vielleicht unter dem Einfluss dieses Textes schreibt א bei Mt μαρτυριῶν statt μαρτύρων. Die Worte ἴδε νῦν vor ἠκούσατε sind auch Sondereigentum des Mt. Vielleicht geht das erstere auf U_1 zurück, während er das zweite zur Verdeutlichung hinzugefügt hat. Beachte die Übers.-Varr.

---

lich von καθήμενον abhängig sein können. Anders, wenn wie bei Mt statt μετά ἐπί stände. Der Menschensohn sässe dann, wäre die Vorstellung, zur Rechten Gottes auf den Himmelswolken.

1) Entsprechendes gilt von dem lukanischen Ausdruck οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ 12, 8 f.; 15, 10. Vgl. Dalman a. a. O. S. 161. 164.

2) Dieses καί findet sich zwar nur in D, dürfte aber ursprünglich sein. Auch sonst ist ja das Part. mehrfach wie ein Verbum finitum bei Mc gebraucht, vgl. z. B. S. 283.

3) Diese Differenz erinnert an Joh. 19, 23 f, wo der ἱματισμός Ps 22, 19 (LXX) als χιτών gedeutet ist.

ἠκούσατε mit Acc. (βλασφημίαν) Mt, mit Gen. (βλασφημίας) Mc, δοκεῖ Mt, φαίνεται Mc. Dem ἠκούσατε dieser beiden Evangelisten entspricht bei Lc ein ἠκούσαμεν γάρ.[1]) Ein Objekt fehlt hier,[2]) doch ist noch ἀπό τοῦ στόματος αὐτοῦ hinzugefügt. Die Frage: was dünket euch? ist ganz übergangen, da nicht der Hohepriester, sondern die Synedristen die Sprechenden sind.

Bei Lc jedenfalls erfolgt hier noch keine Verurteilung. Mt schreibt: sie aber antworteten und sprachen: er ist des Todes schuldig. Bei Mc erscheint die direkte Rede in indirekte verwandelt: πάντες δὲ[3]) κατέκριναν αὐτῷ[4]) ἔνοχον εἶναι θανάτου. Es sind hier wohl zwei Ausdrucksweisen mit einander vermischt: sie sagten: er sei des Todes schuldig, und: sie verurteilten ihn zum Tode. Offenbar zur Beseitigung dieser Inkonzinnität haben D und ff² das εἶναι vor θανάτου gestrichen. In wie weit man hier bei Mt und Mc von einer offiziellen Verurteilung reden kann, darüber s. zu Mc 15, 1.

An dem Verurteilten lässt man nun seine Willkür aus, indem man ihn aufs gröblichste beschimpft. Man speit ihm ins Angesicht, schlägt ihn, andere geben ihm Backenstreiche und fordern ihn spöttisch auf, in seiner Eigenschaft als Messias zu prophezeien, wer ihn geschlagen. So Mt, ähnlich Mc. Bei Mt fehlt ein besonderes Subjekt zu ἐνέπτυσαν und ἐκολάφισαν, vor ἐράπισαν steht οἱ δέ, dasselbe bedeutet aber auffallenderweise keinen Subjektswechsel. Im zweiten Evangelium ist zu-

---

1) So Dabeil. Gewöhnlich wird αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν gelesen. Doch ist das wohl eine spätere Erweiterung, die den Gedanken noch schärfer herausarbeiten wollte, dass die gewünschten Zeugen in den Personen der Richter selbst vorhanden sind. syrcu und syrsin lesen ἰδοὺ γὰρ ἠκούσαμεν, vielleicht unter Einfluss des Mt-Textes.

2) Nach Wellhausen hätte Lc den Ausdruck Blasphemie vermieden, weil eine Lästerung, um derentwillen Jesus verurteilt wurde, nicht sein Messiasbekenntnis, sondern nur seine von Lc übergangene Äusserung über den Tempel bildete. Mit Recht betont aber J. Weiss a. a. O. S. 319: „Wenn schon die Tatsache, dass Jesus das Recht der Sündenvergebung sich nimmt, als Lästerung beurteilt wurde (Mc 2, 7), wie viel mehr musste sein Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, und die Weissagung seiner Erhöhung zur Rechten Gottes als eine Blasphemie erscheinen.“

3) So Dok. Gewöhnlich wird, in Angleichung an den Mt-Text, οἱ δὲ πάντες gelesen. 1 13 69 2pe a f ff² q haben καὶ πάντες.

4) So D*, sonst αὐτόν.

nächst nur von *τινές* als den Jesus Beschimpfenden die Rede, nachher heisst es von den Dienern, dass sie ihn mit Backenstreichen angegriffen,[1]) bei Lc misshandeln ihn die Männer, die ihn gefangen genommen haben, V. 63. Hier findet die Verspottung noch vor dem Verhör vor dem Synedrium statt. Für Mc ist auch hier, wie oft, die aramaisierende Umschreibung der einfachen Verba durch *ἄρχεσθαι* charakteristisch, die er noch öfters angewendet zu haben scheint, als es seine Quelle ihm an die Hand gab. Gewöhnlich werden alle vier Verben von *ἐμπτύειν* bis *λέγειν* von *ἤρξαντο* abhängig gelesen, bezüglich der beiden letzten fragt sich aber, ob mit Recht, da D c k *ἐκολάφιζον* (so auch a) und *ἔλεγον* (so auch 2pe u. go) bieten. Durch Assimilation an den Mt-Text, die allerdings sonst in diesem Verse mehrfach bei D vorliegt, erklären sich diese Formen nicht ohne weiteres, da man nach jenem: *ἐκολάφισαν*, und: *λέγοντες* statt *καὶ ἔλεγον* erwartete. Mt konstruiert *ἐμπτύειν* mit *εἰς* und dem Acc., Mc mit dem Dativ (Übers.-Varr.). Lc übergeht das Anspeien ganz,[2]) wie auch in der Parall. zu Mt 27, 30, obwohl Jesus bei ihm wie bei Mc in der sog. dritten Leidensweissagung (18, 32) auf dieses *ἐμπτυσθήσεται* hingewiesen hat. Bei Mc ist nicht speziell gesagt, dass das Antlitz Jesu angespien wird, es heisst nur *ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ*, doch erscheinen hier die Worte *αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* nachher als Objekt von *περικαλύπτειν*.[3]) Auch Lc berichtet von dieser Verhüllung Jesu, aber nicht Mt. Wir werden mithin hier einen Zug der Darstellung vor uns haben, den erst U_2 zu U_1 zu-

1) *ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον*, oder vielleicht besser mit D G 2pe u. a. *ἐλάμβανον*. In dieser Ausdrucksweise dürfte ein Latinismus vorliegen, accipere aliquem verberibus (s. B. Weiss z. d. St), wie solche Latinismen ja auch sonst bei Mc vorkommen, vgl. oben S. 125 Anm. 1 u im Folg. 15, 15. 19. Die von manchen bevorzugte Lesart *ἔβαλον* (statt *ἔλαβον*) ist wenig gut bezeugt.

2) Es heisst hier: *ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες*. Letzteres Wort fällt auf, da hinterher noch betont ist, dass sie ihm ins Angesicht schlugen (so A X Δ Λ f vg syrsch syrp). In den Handschriften ist daher vielfach bald der zweite (ℵ B L sah syrcu syrsin cop u. a.), bald der erste Zug der Darstellung (D u. manche it codd) gestrichen. Aber auch die Seitenreferenten berichten zweimal von Schlägen, die Jesu erteilt werden (*κολαφίζειν* und *ῥαπίζειν*).

3) Wohl um der Mt-Parall. willen sind die Worte *καὶ περικαλ. αὐτ. τὸ προς.* in D a f syrsin gestrichen.

gefügt hat. Die Aufforderung, die an Jesus ergeht, er solle weissagen, wer ihn geschlagen, schien vorauszusetzen, dass er es nicht gesehen. Und das erklärte sich dann am besten, wenn man ihm das Gesicht bedeckt hatte. Sofern nun aber der Verf. von U_2 die Worte: sein Antlitz als Objekt bei dem Verbum verhüllen brauchte, hat es vorher wohl einfach von dem Anspeien Jesu, nicht von dem Anspeien seines Angesichts, wie U_1, gesprochen. Bei Lc erscheint dasselbe Objekt noch weiter gewandert, zu *ἔτυπτον*[1]) (Übers.-Var. zu dem *ἐκολάφιζον*, resp. *ἐκολάφισαν* der Seitenreferenten). Die Aufforderung zum *προφητεύειν* ergeht bei Mt seitens derer, die Jesu die Backenstreiche versetzen, bei Mc ist sie schon den *κολαφίζοντες* in den Mund gelegt, im dritten Evangelium, das die *ῥαπίσματα* ja überhaupt nicht erwähnt, sind die Worte an *ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* angefügt, und zwar in der spezialisierenden Form *ἐπηρώτων αὐτὸν*[2]) *λέγοντες*. Sie haben in U wohl gelautet, wie es Lc überliefert: weissage, wer ist es, der dich geschlagen? Mt hat zu *προφήτευσον* noch *ἡμῖν Χριστέ*, Mc vielleicht noch *νῦν* hinzugefügt (cf. G syr[sin] 1 118), dagegen fehlen bei ihm die Worte *τίς ἐστιν ὁ παίσας σε*, die die beiden Seitenreferenten enthalten. Mc hat sie vielleicht übergangen, weil er an der Ausdrucksweise Anstoss nahm, dass Dinge, die bereits geschehen, von Jesu geweissagt werden sollten. *καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον*, bemerkt noch Lc.

Die Verleugnung des Petrus.

Mt 26, 69—75. Mc 14, 66—72. Lc 22, 56—62.

Der Mt V. 58 Mc V. 54 begonnene, aber sogleich wieder abgebrochene Bericht über das Verhalten des Petrus nach der Gefangennahme Jesu wird nunmehr fortgesetzt, nachdem die Erzählung über die Verhandlungen vor dem Synedrium beendigt ist. So offenbar schon U. Der dritte Evangelist dagegen er-

---

1) Vgl. die vorige Anm. In vielen Handschriften fehlt es allerdings entweder ganz (א B L u. a.) oder steht schon bei *περικαλύψαντες* (D a q arm aeth syr[cu] syr[sin] sah u. a.).

2) Diejenigen codd., die vorher nur *περικαλύψαντες αὐτόν* lesen, lassen hier das *αὐτόν* naturgemäss fort.

zählt in einem Atemzuge die weiteren Erlebnisse des Apostels, nachdem er in V. 54^b u. 55, der Parall. zu jenen beiden Versen des Mt und Mc, auf sein Erscheinen im Hofe des Hohenpriesters hingewiesen hat. So fehlt bei ihm naturgemäss eine Wiederaufnahme des Fadens der Erzählung, wie sie bei Mt in dem Satze *ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω*[1]) *ἐν τῇ αὐλῇ*, bei Mc in dem Gen. abs. (*καὶ*)[2]) *ὄντος τοῦ Πέτρου* (*κάτω*)[3]) *ἐν τῇ αὐλῇ* vorliegt.

Eine Magd tritt hinzu und spricht: „Auch du warst mit dem Galiläer Jesus" (Mt). Dem *προςῆλθεν .... λέγουσα* hier entspricht bei Mc als Übers.-Var. *ἔρχεται .... καὶ .... λέγει*, bei Lc, der ja auch sonst öfters das Kommen der handelnden Personen der evangelischen Geschichte nicht besonders betont, nur *εἶπεν*. Ferner korrespondiert mit den matthäischen Worten *μία παιδίσκη* bei Lc *παιδίσκη τις*, im zweiten Evangelium eine etwas vollere Ausdrucksweise *μία τῶν παιδισκῶν*, vgl. *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων* 5, 22 und *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* 13, 1. Anderseits weisen hier Mc und Lc im Unterschiede von Mt mehrere gemeinsame Züge des Berichtes auf, die wohl auf eine Erweiterung von U_1 durch U_2 zurückgehn. Schon Mc V. 54 Lc V. 55 sahen wir, wie U_2 das Feuer auf dem Hofe des Hohenpriesters in die Darstellung eingeführt hat, an welchem sich mit dem Gesinde desselben Petrus wärmte. Entsprechend erscheint der letztere auch hier als *θερμαινόμενος* (Mc), resp. *καθήμενος πρὸς τὸ φῶς* (Lc). So erblickt ihn die genannte Magd und sieht ihn sich an. Übers.-Varr.: *ἰδοῦσα .... ἐμβλέψασα* Mc, *ἰδοῦσα .... καὶ ἀτενίσασα* Lc.

Die Worte der Dienerin lesen wir bei Mt wohl in ursprünglicherer Fassung als bei Mc. Petrus wird, wie das folgende zeigt, an seinem galiläischen Dialekte erkannt. So ist es nicht bedeutungslos, wenn er hier als zur Begleitung eines Galiläers gehörig bezeichnet wird. Mc oder vielleicht schon U_2 hat diese

1) Die nähere Bestimmung des Aufenthaltes des Petrus als eines Sitzens bei Mt blickt auf Mt V. 58 Mc V. 54 zurück und wird wohl erst auf Rechnung des ersten Evangelisten kommen, desgl. das *ἔξω* vor *ἐν τῇ αὐλῇ*.

2) Fehlt in L.

3) Das Wort ist vielleicht Glosse, da es in D J 69 2^{pe} c^{ser} a c ff^{2} q sah cop Eus syr^{sin} u. a. fehlt und in den übrigen Handschriften bald vor, bald hinter *ἐν τῇ αὐλῇ* gesetzt wird.

Beziehung übersehen und den Jesu erteilten Beinamen des Galiläers durch den viel geläufigeren des Nazareners ersetzt. Bei Lc ist Jesus überhaupt nicht näher bezeichnet, und von Petrus in der dritten Person geredet: *καὶ οὗτος σὺν*[1]) *αὐτῷ ἦν.*

Petrus leugnet. Bei Mt ist zu *ἠρνήσατο* noch *ἔμπροσθεν αὐτῶν πάντων*[2]) hinzugefügt, bei Lc *αὐτόν*, desgl. in der Aussage *οὐκ οἶδα.* Das letztere *αὐτόν* entspricht einem indirekten Fragesatze der Seitenreferenten *τί λέγεις* Mt, resp. *σὺ τί λέγεις* Mc. Zu dem blossen *οὐκ οἶδα* (Mt Lc) fügt Mc in seiner Vorliebe für parallelistische Ausdrucksweise *οὔτε ἐπίσταμαι.* Bei Lc ist die angeredete Person noch durch *γύναι* besonders bezeichnet.

Petrus geht nun hinaus in eine Vorhalle, da erblickt ihn eine andere Magd und sucht ihn zu rekognoszieren, Mt Mc. Übers.-Varr.: *ἐξελθόντος αὐτοῦ*[3]) *εἰς τὸν πυλῶνα* Mt, *ἐξῆλθεν ... εἰς τὸ προαύλιον* (resp. *τὴν προςαυλήν*)[4]) .... *καί* Mc. Bei letzterem finden wir zu *ἐξῆλθεν* noch *ἔξω* zugefügt. Lc übergeht überhaupt den Passus, dass Petrus sich hinausbegibt. Sodann bringt Mc die Notiz, dass der Hahn krähte. ℵ B L 17^{ev} c cop enthalten zwar diesen Satz nicht, doch liegt hier offenbar eine Assimilation an den Text der Parallelen vor. Mc hatte ein Interesse daran, wenn nicht nach der zweiten Verleugnung, so hier auf den ersten Hahnenschrei hinzuweisen, denn nach V. 30 sollte die dreimalige Verleugnung des Petrus erfolgen, bevor der Hahn zweimal gekräht. Wenn nun der zweite Evangelist fortfährt: *καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἤρξατο λέγειν κτλ.*, so scheint hier dieselbe Magd gemeint zu sein, von der in den beiden vorangehenden Versen die Rede war, besonders wenn man hinter *ἤρξατο* zunächst noch *πάλιν* liest. Doch ist einmal die Existenz dieses

---

1) Übers.-Var. zu dem *μετά* der Seitenreferenten.

2) So dürfte mit A C* X *Γ Δ* go Chr, einzelnen Minuskeln u. a. zu lesen sein. Von den Abschreibern wurde meist wohl eins der beiden Worte *αὐτῶν πάντων* für überflüssig erachtet und deshalb gestrichen (gew. *αὐτῶν*).

3) So, Gen. abs., in D 17^{ev} Or sah cop u. manchen it codd. Wegen des folg. *αὐτόν* (hinter *εἶδεν*) wurde vielfach der Acc. gesetzt, *ἐξελθόντα αὐτόν* (A C X *Γ Δ Π* go arm u. a.). *αὐτόν* war dann aber überflüssig und wurde daher in ℵ B L Chr u. a. fortgelassen.

4) *ἅπαξ λεγόμενον*, nur in D gelesen, aber vielleicht gerade ursprünglich. Mischlesarten: *προαυλήν* 13 69, *πρόαυλιν* Eus.

Wortes im Texte nicht gesichert, da seine Stellung in auffälligster Weise in den Handschriften schwankt, und es in B M 50 f sah cop aeth ganz fehlt. Auch könnte es sich einfach darauf beziehen, dass Petrus eben wiederum erkannt wird, wie es auch im folgenden Verse bei den Worten *οἱ παρεστηκότες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ κτλ.* dabeisteht, obwohl diese Personen sich bisher noch nicht geäussert haben. Was den Artikel vor *παιδίσκη* anlangt, so braucht derselbe keine rückweisende Kraft zu haben, sondern kann ganz bedeutungslos sein, wie z. B. Mt 26, 51 u. Parall. der eine Knecht des Hohenpriesters, dem das Ohr abgehauen wird, allgemein als *ὁ δοῦλος* bezeichnet wird. Mt hat es durch sein *ἄλλη* hinter *εἶδεν αὐτόν* noch besonders deutlich gemacht, dass eine andere Magd als die zuerst erwähnte gemeint ist, im gleichen Sinne werden wir vielleicht auch den Mc-Text am besten deuten dürfen. Bei Lc ist es ein *ἕτερος*, der nach kurzer Zeit den Petrus erblickt und ihn zu erkennen glaubt. Übers.-Varr.: *εἶδεν .... καὶ λέγει* Mt, *ἰδὼν .... ἔφη* Lc, *ἰδοῦσα .... ἤρξατο λέγειν*, wie Mc, wohl in etwas freierer Wiedergabe der aramäischen Quelle, sich ausdrückt. Die Angeredeten sind die „dort Befindlichen" (Mt), nach Mc die „Dabeistehenden", im dritten Evangelium fehlt ein korrespondierender Ausdruck, hier wird der Apostel direkt angesprochen. Bei Mt heisst es nun von ihm, dass er mit Jesus von Nazaret gewesen, vielleicht bieten aber die Seitenreferenten eine ältere Form der Darstellung, sofern hier Petrus ganz allgemein als (gleichfalls)[1]) zu „ihnen" gehöriger (*ἐξ αὐτῶν*) bezeichnet wird.[2]) Wiederum leugnet er. Übers.-Varr.: *ἠρνήσατο* Mt, *ἠρνεῖτο* Mc. Mt fügt noch hinzu, dass dass er sich verschwört, den Menschen (Jesus von Nazaret, von dem soeben die Rede gewesen) nicht zu kennen. Lc schreibt: Petrus aber sagte: „Mensch, ich bin es nicht."

Er wird zum dritten Male als Begleiter Jesu erkannt. „Nach einer kurzen Zeit aber traten die Dastehenden hinzu und sprachen zu Petrus: Tatsächlich gehörst auch du zu ihnen, denn deine Sprechweise ist eine ähnliche," Mt. Das matthäische

---

1) Das *καί* ist wohl nur bei Lc gesichert, bei Mc lesen es D gr a c ff 2 syr sch arm aeth u. manche Minuskeln.

2) Wenn bei Lc D u. syr cu *εἶπεν τὸ αὐτό* statt *ἔφη· καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ* lesen, so ist das doch wohl spätere Korrektur.

προςελθόντες hat bei Mc keine Parall., wie ja auch an manchen anderen Stellen, vgl. z. B. 19, 3 (oben S. 401) 24, 3; 26, 17; die *ἑστῶτες*(Mt) erscheinen bei Mc von vornherein als Dabeistehende. Im dritten Evangelium ist es ein einziger, *ἄλλος τις*, der nach Verlauf von einer Stunde etwa, wie es hier heisst, die betr. Versicherung abgibt. Nicht ganz korrekt, wie schon bei Besprechung des vorangehenden Verses bemerkt, ist bei Mc hinter *μετὰ μικρόν* ein *πάλιν* eingefügt. Diesmal wird Petrus in den beiden ersten Evangelien direkt angeredet, mag nun der Dativ *τῷ Πέτρῳ* nur bei Mt (hinter *εἶπον*) oder zugleich auch bei Mc (hinter dem entsprechenden *ἔλεγον*) zu lesen sein; im vorangehenden Falle hatten wir bei Lc direkte Anrede. Übers.-Varr.: *ἀληθῶς* Mt Mc, *ἐπ' ἀληθείας* Lc. Dem lukanischen *καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν* entspricht bei Mt *καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ*, bei Mc nur *ἐξ αὐτῶν εἶ*. Allerdings lassen D und 1 auch bei Mt *καὶ σύ*, Or und eine Reihe it codd wenigstens das *καί* aus.

Hier wird nun zum ersten Male, wenigstens bei Mt, deutlich gesagt, woran man den Apostel erkannt hat, nämlich an seinem Dialekt: *καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δηλόν σε ποιεῖ*, resp. *ὁμοιάζει*, wie D a b c ff^2 h q gue^{lect} syr^{sin} anstelle der drei letzten Worte lesen.[1]) Mt dürfte hier U_1 getreu wiedergeben, U_2 hat dann geändert, weil es wohl keine Bekanntschaft mit den verschiedenen palästinensischen Dialekten bei seinen heidenchristlichen Lesern voraussetzte, nach welcher es diesen ohne weiteres klar sein konnte, dass ein Jerusalemer einen Galiläer an seiner Sprechweise erkannte. U_2 hat deshalb wohl zur Begründung geschrieben, Petrus wäre ein Galiläer, allerdings bleibt dann unklar, woher die betreffenden ihn als solchen kennen.

Der in die Enge Getriebene begnügt sich nun nicht mehr mit einfachem Ableugnen, sondern „begann unter Verwünschungen zu versichern und zu schwören: ich kenne den Menschen nicht", Mt, ähnlich Mc, weniger Lc. Dem matthäischen *καταθεματίζειν* entspricht als Übers.-Var. im zweiten Evangelium *ἀναθεματίζειν*. Gewöhnlich wird dahinter, wie bei Mt, *καὶ ὀμνύναι*, resp.

---

1) Es scheint mir leichter, dass diese Lesart an die Stelle jener treten konnte, als umgekehrt. *ὁμοιάζει* findet sich auch hinter *Γαλιλαῖος εἶ* in dem zum Mc-Texte gemachten Zusatz: *καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει* in A X Γ Δ Π q go syr^{sch} syr^{p} arm aeth u. a.

ὀμνύειν gelesen, aber das einfache *καὶ λέγειν*, vgl. D (a) q, verdient wohl den Vorzug. Diese Ausdrucksweise wird auch U entsprechen — Lc schreibt einfach *εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος*, nicht einmal der Verwünschungen gedenkend —, während erst Mt den Petrus zugleich schwören lässt, wie er das bereits V. 72 getan hat. Allerdings ist ja auch schon die Selbstverwünschung eine Art Schwur. In U_1 (cf. Mt) scheint nun Petrus versichert zu haben: ich kenne den Menschen nicht. U_2 hat dann wohl noch zugesetzt: von dem ihr redet. Mc hat diesen Text richtig verstanden, selber nur noch das Demonstrativ zu *τὸν ἄνθρωπον* hinzugefügt,[1]) Lc dagegen das *τὸν ἄνθρωπον* entsprechende aramäische Wort als Vokativ gedeutet und demnach übersetzt *ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα, ὃ λέγεις.*[2]) Zu ὅ, statt ὅν bei Mc, vgl. S. 333.

„Und sogleich krähte der Hahn," Mt. Lc schreibt erweiternd: *καὶ παραχρῆμα* (Übers.-Var. zu dem matthäischen *εὐθέως*) *ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἐφώνησεν ἀλέκτωρ.* Bei Mc besteht die Erweiterung in dem Zusatze von *ἐκ δευτέρου*, das in ℵ L u. a. wohl nur um der Parallelen willen gestrichen ist. Ob vor diesen Worten noch *εὐθέως* oder *εὐθύς* gestanden, ist sehr zweifelhaft, da es zwar nicht in D, wie Wellhausen irrtümlicherweise annimmt, aber in A C X *Γ Δ Π* go sah cop syr^{p} syr^{sin} u. a. fehlt. Mc dürfte ein entsprechendes Wort in seiner Quelle gelesen, aber versehentlich nicht übersetzt haben.

„Und Petrus gedachte des Wortes Jesu, der gesagt hatte: ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und weinte bitterlich," Mt, ähnlich die Seitenreferenten. Bei Lc ist es nicht nur durch den Hahnenschrei begründet, dass Petrus zur Besinnung kommt, sondern zugleich dadurch, dass der in dem Hause des Hohenpriesters befindliche Herr sich umkehrt und durch die offene Tür ihn erblickt, V. 61a. Mehrfache Übers.-Varr.: *ἐμνήσθη τοῦ ῥήματος* Mt, *ὑπεμνήσθη τοῦ λόγου* Lc, *ἀνεμνήσθη τὸ ῥῆμα* Mc.[3]) Wenn

---

1) *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε.* D^{gr} u. a. haben freilich das *τοῦτον*, wohl als überflüssig und um der Mt-Parall. willen, gestrichen.

2) *λέγεις*, nicht *λέγετε*, weil vorher V. 59, im Unterschiede von den Seitenreferenten, nur ein einzelner sprach.

3) G. 1. 13. 69. 209 lesen *ἀναμνησθείς*, teils mit, teils ohne *καί* vor dem folg. verbum finitum.

nun der zweite Evangelist hinter den Worten ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα fortfährt: ὡς εἶπεν (αὐτῷ) ὁ Ἰησοῦς, so fällt hier das ὡς auf, man erwartete eigentlich das Relativ ὅ, das auch D X Γ Π u. a. lesen. Doch finden wir das ὡς auch im Lc-Texte, wenngleich es hier weniger befremdet, da in dem Hauptsatze bereits das Wort, dessen sich Petrus erinnert, als Wort des Herrn bezeichnet ist. Möglicherweise hat im aramäischen Texte ein Relativpronomen gestanden, welches sowohl als näheres Objekt wie auch als adverbieller Acc. gedeutet werden konnte. In letzterem Sinne haben es Mc und Lc gefasst, in ersterem wohl Mt, nur, dass dieser statt der Wendung: das Wort, welches Jesus gesagt hatte, in freierer Weise schrieb: das Wort Jesu, welcher gesagt hatte[1]) (vgl. oben S. 500 u. 571).

Nach dem gewöhnlichen Texte wird diese Prophezeiung in allen drei Evangelien noch einmal, den Worten Jesu Mt V. 34 und Parall. entsprechend, wörtlich angeführt, doch fehlen bei Mc in D 142* a pers^p die entsprechenden Worte, sie werden mithin erst später, in einer übrigens nicht überall genau gleichen Weise, ergänzt worden sein. Der Evangelist hat sie dann wohl in seiner Quelle gelesen, aber als überflüssig zu reproduzieren unterlassen. Wenn dann Mt fortfährt: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς, so werden wir diese Worte nicht auch im Lc-Texte als ursprünglich anerkennen können, da sie hier in a b e ff^2 i l* r fehlen und daher in den übrigen Handschriften Glosse sein dürften. Lc hat also wohl den Eindruck, den die Erinnerung an das Wort des Herrn in Petrus hinterliess, überhaupt zu schildern unterlassen. Mc schreibt: καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, und daran gehend weinte er, d. h. er begann zu weinen. Wenn D dafür καὶ ἤρξατο κλαίειν liest, so ist das nur eine erleichternde Lesart. ἐπιβαλών dürfte so viel wie ἀρξάμενος, und ἀρξάμενος ἔκλαιεν = ἤρξατο κλαίειν sein, vgl. Act 11, 4 ἀρξάμενος ἐξετίθετο. ἔκλαιεν Mc und ἔκλαυσεν Mt sind Übers.-Varr. Im übrigen dürfte hier die Ausdrucksweise des Mc der aramäischen Quelle näher stehn als die des Mt.

1) Ob bei εἶπεν resp. εἰρηκότος ursprünglich noch αὐτῷ gestanden, ist in den beiden ersten Evv. unsicher, nur bei Lc ist es allgemein überliefert.

Die Verhandlungen vor Pilatus.

Mc 27, 1f. 11—23. Mc 15, 1—14. Lc 23, 1—5. 17—23a.

Die Erzählung kehrt wieder zu Jesus und seinem Schicksale zurück. Mt und Mc berichten von einem *συμβούλιον* des Synedriums in der Morgenfrühe, *πρωΐας γενομένης* Mt, *ἐπὶ τὸ πρωΐ* Mc,[1]) (Übers.-Varr.). An eine neue Versammlung, im Unterschiede von dem Verhör in der Nacht (vgl. Joh 18, 13 ff. und 24) wird dabei schwerlich zu denken sein, sondern nur an den Abschluss der bereits geschilderten. Mt bezeichnet hier die Richter mit den Worten: alle Hohenpriester und die Ältesten des Volkes. *πάντες* sowie der Gen. *τοῦ λαοῦ* dürften Zusätze des Evangelisten sein, denn bei Mc fehlen die Worte. Doch finden wir bei diesem andere Erweiterungen. Zu den *πρεσβύτεροι*, die hier in der Form *μετά* mit Gen. an die *ἀρχιερεῖς* angereiht sind, sind noch die *γραμματεῖς* gefügt, und dann wird mit den Worten *καὶ ὅλον τὸ συνέδριον* fortgefahren. Diese Ausdrucksweise ist sehr auffällig, da die einzelnen Bestandteile des Synedriums bereits genannt sind. Das *καί* etwa in konsekutivem Sinne zu fassen, geht nicht an, da es in dieser Bedeutung sonst immer nur zur Verbindung ganzer Sätze vorkommt, und dann etwas Neues, aus dem Vorhergehenden Folgendes bezeichnet. Sollte der zweite Evangelist auch hier über palästinensische Verhältnisse nicht mehr genau orientiert gewesen sein, so dass er noch andere Bestandteile des Synedriums als die bereits genannten annahm? Vgl. S. 463. Die Beschlussfassung wird bei Mt mit den Worten *συμβούλιον ἐποίησαν*[2]) *καί*, bei Mc mit dem ungewöhnlichen Ausdruck *συμβούλιον ἑτοιμάσαντες* (א C L) bezeichnet. Mt hebt noch hervor, dass es sich um einen Beschluss wider Jesus, ihn zu töten, handelte.

---

1) So dürfte hier auf Grund von A X Γ Δ Π arm (go syrp) u. a. zu lesen sein, und nicht das blosse *πρωΐ*. Letzteres stellt wohl einfach eine erleichternde Korrektur dar, da *ἐπί* mit dem Acc. zur Bezeichnung des Zutreffens einer Handlung auf eine Zeit nur selten vorkommt, im N. T. nur Lc 10, 35 u. Act 3, 1; 4, 5, vgl. Blass, § 43, 1.

2) So D a c f. Gewöhnlich wird *ἔλαβον* statt *ἐποίησαν* gelesen, aber darin liegt wohl eine Angleichung an Stellen wie 12, 14; 22, 15; 27, 7; 28, 12. Für die Ursprünglichkeit von *ἐποίησαν* bei Mt spricht vor allem der Umstand, dass *ποιεῖν* in dem Mc-Text vielfach das *ἑτοιμάζειν* verdrängt hat.

Συμβούλιον ἑτοιμάζειν bei Mc soll vielleicht besagen, dass es sich hier um die formelle Ausfertigung des Urteils handelt, im Unterschiede von der prinzipiellen Verurteilung V. 64.[1]) In der dortigen Mt-Parall. war freilich nicht einmal von einer eigentlichen Verurteilung die Rede, sondern die Synedristen gaben hier nur ihren Eindruck von der Schuld des Angeklagten kund. Vielleicht hat U_1 wie Mt zwischen jener vorläufigen Äusserung und diesem rechtskräftigen Beschluss unterschieden. Mc hingegen (oder vielleicht schon U_2?) hat jenen Passus der Quelle in naheliegender Weise auf eine tatsächliche offizielle Verurteilung gedeutet und dann hier nur von der formellen Ausfertigung des Urteils als etwas zu dem bereits Geschehenen neu Hinzukommendem gesprochen. Streng genommen war freilich das Synedrium zu einem formellen Todesurteil in damaliger Zeit gar nicht berechtigt. Trotzdem wird es ein solches in diesem Falle gefällt haben. Lc vermeidet es freilich hier wie dort, mit der Rücksicht auf die römischen Behörden, die ihn auch sonst kennzeichnet, von einem solchen zu sprechen. An unserer Stelle heisst es einfach: darauf erhob sich die ganze Schar und führte ihn zu Pilatus. Mt und Mc fahren fort: Sie banden Jesum, führten ihn ab und überlieferten ihn dem Pilatus. In der Quelle und bei Mc ist letzterer einfach als aus der mündlichen Tradition bekannt vorausgesetzt, Mt bezeichnet ihn noch näher als *ἡγεμών*. Übers.-Varr.: *ἀπήγαγον* Mt, *ἀπήνεγκαν* Mc. In D a c ff² k q Or ist bei Mc hinter *ἀπήνεγκαν* noch *εἰς τὴν αὐλήν* zugefügt. Sollte das eine Angleichung an den Text des vierten Evangelisten 18, 28: *ἄγουσιν . . . εἰς τὸ πραιτώριον* sein?

Es folgt bei Mt ein offenbar nicht aus U_1 stammender Einschub V. 3—10, der die Reue und den Selbstmord des Judas schildert. Mit den Worten V. 11: Jesus aber stand vor dem Prokurator, lenkt dann der Evangelist wieder in den Zusammenhang seiner Hauptquelle ein. Auch Lc bietet hier einen, wenn auch kürzeren Sonderpassus V. 2, in welchem die einzelnen Punkte der Anklage vor dem römischen Landpfleger formuliert werden. Bei den Seitenreferenten, mithin auch in U, fehlt leider ein entsprechender Abschnitt. Nur aus der

---

1) Vgl. J. Weiss a. a. O. S. 308 f.

Frage, die Pilatus an Jesus richtet, ob er der König der Juden sei, lässt sich erschliessen, dass die Synedristen ihn als Thronprätendenten ausgegeben haben, womit der letzte Punkt der genau formulierten Anklage im dritten Evangelium übereinstimmt. Auch in diesem richtet Pilatus[1]) jene Frage an Jesus. Übers.-Varr.: *ἠρώτησεν* Lc, *ἐπηρώτησεν* Mt Mc. Das *λέγων*, welches bei Mt und Lc, wohl in Übereinstimmung mit U, noch dabeisteht, hat Mc als überflüssig ausgelassen.

Nach allen drei Berichterstattern antwortet Jesus in der Form indirekter widerwilliger Bestätigung *σὺ λέγεις*. Zu dieser Ausdrucksweise vgl. oben S. 586. Nun heisst es weiter bei Mc, dass die Hohenpriester viele Anklagen gegen ihn erhoben,[2]) da habe Pilatus ihn wiederum gefragt und seine Verwunderung darüber ausgesprochen, dass er auf all die schweren Anklagen kein Wort der Erwiderung fände. Diese Darstellung wird im wesentlichen diejenige von U sein. In ihr fiel auf, dass der Landpfleger seine Verwunderung über Jesu Schweigen zum Ausdruck bringt, noch bevor der Bericht etwas davon erzählt hat, dass Jesus zu den Anklagen der Hohenpriester nichts bemerkt. Diese Inkonzinnität der Darstellung sehen wir im ersten Evangelium beseitigt, sofern es in ihm gleich V. 12 heisst: *καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ (τῶν) πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο.* Da hier nun das Verbum *ἀποκρίνεσθαι* bereits gebraucht ist, lautet die folgende Frage des Pilatus nicht wie bei Mc: *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα κτλ.*, sondern in offenbar freierer Wiedergabe der Quelle: hörst du nicht, was sie alles wider dich bezeugen? Auch dass hier im Unterschiede von Mc neben den Hohenpriestern noch die Ältesten als Ankläger ausdrücklich mitaufgeführt werden, dürfte der Vorlage U_1 nicht entsprechen. Auf der anderen Seite ist

---

1) Lc u. Mc nennen den Namen, Mt den Amtstitel. Letzteres geschieht offenbar in Übereinstimmung mit U_1. Denn da Mt unmittelbar vorher V. 11ᵃ den Ausdruck *ἡγεμών* gebraucht hatte, würde er ihn hier schwerlich sogleich wieder verwendet haben, wenn derselbe ihm nicht durch seine Vorlage nahegelegt worden wäre.

2) Offenbar handelt es sich dabei nicht um neue Anklagen neben derjenigen auf Thronprätendentschaft, sondern um nähere Ausführungen und Begründungen jener Anklage.

der zweite Evangelist wohl insofern von seiner Quelle abgewichen, als er zu *κατηγόρουν* V. 3 *πολλά* hinzugefügt hat. Auch sind die Worte des Pilatus ausdrücklich noch als Frage, und zwar als wiederholte Frage (*πάλιν ἐπηρώτα*) bezeichnet, was jedenfalls in U_1 noch nicht der Fall war (vgl. S. 401 f.). Jesus bleibt wiederum stumm, *οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη* Mc, oder wie Mt mit noch grösserem Nachdruck schreibt: *οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα.* Der Landpfleger[1]) wundert sich darüber, gar sehr, *λίαν*, wie Mt noch hinzufügt.

Im dritten Evangelium fehlt eine Parallele zu dem soeben besprochenen Passus Mt V. 12—14 Mc V. 3—5. Dafür berichtet Lc von Verhandlungen zwischen Pilatus und den Synedristen samt dem Volke V. 4 f. 13—16 und zwischenein von einem resultatlosen Verhör Jesu vor Herodes Antipas, zu welchem er von dem Prokurator geschickt wird. Pilatus betont hier mehrfach, dass er keine Schuld an Jesus finde.

Auch nach den Seitenreferenten scheint er jedenfalls zu keinem klaren Urteil über Jesu Strafwürdigkeit zu gelangen, da er nicht weiss, wie er sich sein Schweigen deuten soll. Er möchte ihn am liebsten los werden, und zwar auf dem Wege der Begnadigung, da es am Paschafeste üblich war, dass der Prokurator dem Volke einen von ihnen gewünschten Gefangenen losgab, wie Mt und Mc im folgenden zum Ausdruck bringen. Mit dem marcinischen Imperf. *ἀπέλυεν*, das hier offenbar etwas Gewohnheitsmässiges bezeichnen soll, korrespondiert im ersten Evangelium die noch deutlichere Ausdrucksweise *εἰώθει ἀπολύειν.* Auch das *τῷ ὄχλῳ* bei Mt anstelle des der Quelle wohl besser entsprechenden *αὐτοῖς* bei Mc wird zur Verdeutlichung von dem Evangelisten gewählt sein. Übers.-Varr.: *ὃν ἤθελον* Mt, *ὅνπερ ᾐτοῦντο*[2]) Mc.

---

1) Auch bier (ebenso im folg. Mt V. 21 Mc V. 12), bei Mt die Amtsbezeichnung, bei Mc der Personname. Jene kommt bei Mc überhaupt nicht vor.

2) So dürfte zu lesen sein mit ℵc B3 C N X *Γ*(*Δ*) *Π* u. a. Das seltene *περ* beim Relativum wurde in den Handschriften, zumal bei scriptio continua, leicht zum folgenden Verbum gezogen und als Präp. *παρ* gelesen, so dass das Kompositum *παρῃτοῦντο* herauskam. Den Übergang von der ursprünglichen zu dieser Lesart zeigt uns noch in interessanter Weise *Δ*: *ον· περῃτοῦντο.* D G 2pe 13 69 u. a. haben das seltene *ὅνπερ* durch das geläufigere

Lc spricht von einer **Verpflichtung** des Prokurators, *ἀνάγκην εἶχεν*, „ihnen am Feste jemanden freizugeben“, V. 17. In A B K L T *Π* und einigen Versionen fehlt allerdings dieser Passus, doch wird er hier wohl nur infolge einer aberratio oculorum ausgelassen worden sein.[1]) Denn das erste Wort desselben, *ἀνάγκην*, und das erste Wort des folgenden Verses, *ἀνέκραγον*, fangen mit den gleichen Buchstaben an. Der Satz ist dann später an den Rand geschrieben und nicht immer an der richtigen Stelle eingefügt worden: in D syr^{cu} syr^{sin} folgt er erst auf V. 19.

Der erste Evangelist weist nun, offenbar in Übereinstimmung mit U_1, darauf hin, dass man damals einen berüchtigten (wie **Weizsäcker** *ἐπίσημος* treffend übersetzt) Gefangenen hatte, namens Jesus Barabbas. Der Name Jesus fehlt hier zwar fast stets in den Handschriften, dürfte aber durch syr^{hier} syr^{sin} arm 1* 118 209* 241** 299** genügend beglaubigt sein, zumal es sich begreifen lässt, dass man ihn gerne fortliess.[2]) Vielleicht schon in U_2 war dieser peinliche Name gestrichen, denn bei Lc und Mc finden wir in den Handschriften keine Spur von ihm. Die lakonische Notiz von U_1, dass dieser Jesus Barabbas ein berüchtigter Gefangener war, war nun wohl schon in U_2 auf Grund weiterer mündlicher Überlieferungen dahin erweitert, dass er wegen **Aufruhrs** und **Mordes** ins Gefängnis

---

ὃν ἂν ersetzt. — Nach B. **Weiss** wäre *ὃν παρῃτοῦντο* die ursprüngliche Lesart und in *ὅνπερ ᾐτοῦντο* geändert worden, weil *παραιτεῖσθαι* in der hier gebrauchten Bedeutung sonst im N. T. nicht vorkommt. Aber die Abschreiber hatten doch keine Konkordanz zur Hand, um das Dutzend Stellen etwa, an denen *παραιτεῖσθαι* im N. T. sich findet, nachzuschlagen und zu konstatieren, dass hier das Wort in jener an sich nicht seltenen Bedeutung zufällig sonst nicht vorkommt.

1) Die Redensart *ἀνάγκην ἔχειν* kommt sonst in den Evv. nur bei Lc vor, 14, 18, vgl. **Blass** z. d. St. in seiner Ausg. der forma Romana des Evangeliums.

2) Auch Origenes — vgl. **Zahn** im Mt-Kommentar z. d. St. — weiss von der handschriftlichen Überlieferung des **Doppelnamens**, ist aber aus religiös-dogmatischen Gründen geneigt, den Namen Jesus für Barabbas für nicht urspr. zu halten. Cf. auch das von **Tischendorf** z. d. St. zitierte Scholion zu cod. S, sowie ebendaselbst eine Notiz des Salomo Bassorensis aus dem 13. Jahrh., ferner, von **Merx** angeführt, Bemerkungen des Bar Bahlul, eines Lexikographen aus dem 9. Jahr

geworfen war, cf. Mc V. 7 und Lc. V. 19. An der ersteren Stelle erscheint er als nur einer unter einer Mehrzahl von Komplicen,[1]) die bei jenem Aufstande einen Mord verübt hatten. Übers.-Varr.: *δέσμιος* Mt, *δεδεμένος* Mc.

Nach dem Mt-Bericht stellt nun Pilatus selber das versammelte Volk (*συνηγμένων οὖν αὐτῶν* V. 17) vor die Alternative, wen er ihnen freilassen solle, den Jesus Barabba[2]) oder den Messias genannten Jesus. In dieser Frage liegt wohl die Andeutung, dass die Juden den Barabba für den strafwürdigeren Verbrecher halten und deshalb Jesum freibitten sollten. Denn Pilatus hat, wie der Evangelist noch ausdrücklich bemerkt, die Erkenntnis gewonnen, dass man ihn nicht aus objektiven Beweggründen, nicht aus dem Glauben an seine Schuld, ihm überliefert habe, sondern *διὰ φθόνον*. Nach Lc stellt sich der Landpfleger noch freundlicher zu Jesus, indem er es in dieser Schrift, am Schlusse des Sonderberichtes V. 4—16, vor seinen Anklägern geradezu in Aussicht stellt, dass er ihn geisseln und dann freilassen werde. Dem gegenüber fordert dann die ganze Menge mit lautem Geschrei, Jesum abzutun und den Barabba freizugeben, V. 18. Die Worte, die diesen Vers einleiten, *ἀνέκραγον δὲ παντπληθεὶ λέγοντες*, haben ihre Parall. bei Mc: *καὶ ἀναβοήσας ὅλος ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι κτλ.* Statt *ἀναβοήσας* ($\aleph^{cb}$ A C X *Γ Π*, Syrer, Minuskeln u. a.) wird allerdings heutzutage gewöhnlich *ἀναβάς* gelesen, doch müsste dann schlechterdings eine Bezeichnung des Ortes davorstehn, wohinauf das Volk sich begibt. *ἀναβάς* wird daher als eine, sei es willkürliche, sei es unwillkürliche Verkürzung von *ἀναβοήσας* betrachtet werden müssen. In dem *ἀναβοᾶν* liegt dann eine Übers.-Var. zu dem *ἀνακράζειν* des dritten Evangelisten, wie in dem *ὅλος*[3]) *ὁ ὄχλος* eine solche zu dem *παντπληθεί* des

1) *ἦν . . . μετὰ τῶν στασιαστῶν*, resp. (A X *Γ Δ Π* u. a.) *συ(ν)στασιαστῶν*. Der Art. hinter *μετά*, wie nachher in dem Relativsatze in *ἐν τῇ στάσει* ist bedeutungslos, wie manchmal im N. T. Auf einen bestimmten Aufstand, etwa Lc 13, 1 (Holtzmann), ist hier schwerlich angespielt, da die Leser eine solche Bezugnahme kaum verstanden haben dürften.

2) Dieselben Texteszeugen, die im vorangehenden Verse den Doppelnamen haben, bieten ihn auch in diesem.

3) Das Wort wird zwar gewöhnlich ausgelassen, dürfte aber mit Dakgo 299** zu lesen und wegen des Homoioteleuton mit dem folg. *ὄχλος* fortgefallen sein.

Lc. Bei Mc hat nun aber Pilatus noch nichts über die etwaige Freilassung eines Gefangenen geäussert. Hier geht die Anregung zu einem derartigen Schritt vom Volke selber aus: es rief laut und „begann zu bitten dementsprechend, wie er ihnen zu tun pflegte“, V. 8. Diese Darstellung wird U_2 entsprechen, bei Lc hat sich aus ihr nur das „laute Rufen“ der „gesamten Menge“ erhalten, im übrigen hat er ändern müssen, weil nach seiner Sonderquelle Pilatus bereits sich anheischig gemacht hat, V. 16, Jesum freizugeben. Doch stimmt sein Bericht mit dem des Mc insofern überein, als die Frage nach der eventuellen Freilassung des Barabba nicht von Pilatus, sondern von dem Volke, resp. den Führern des Volkes aufs Tapet gebracht wird. Pilatus erscheint hier Jesu noch etwas freundlicher gesinnt, die Juden feindlicher als in der mit U_1 wohl übereinstimmenden Darstellung von Mt. Pilatus fragt bei Mc nur: *ϑέλετε ἀπολύσω (ὑμῖν)*[1]) *τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων*; Die Frage ist durchaus ernsthaft gemeint, mit der Möglichkeit, dass er auch den Barabba losgeben könnte, rechnet er hier nicht. Dass er ihn den Judenkönig nennt, soll sie doch wohl veranlassen, ihn loszubitten. Allerdings hat diese Bezeichnung Jesu Juden gegenüber, hier wie V. 12, etwas sehr Steifes und lässt vielleicht auf nicht ganz geschickte Änderung eines ursprünglich anderslautenden Textes schliessen. Der Ausdruck wird wohl Umschreibung für: Messias sein (cf. Mt V. 17 u. 22). Auch bei Mc ist sodann betont, dass er zu der Gewissheit gelangt war, dass die Hohenpriester ihn aus Neid ihm überantwortet hatten. Übers.-Varr.: *ᾔδει* Mt, *ἐγίνωσκεν*, resp. (A K *Π* u. a.) *ἐπεγίνωσκεν* Mc, *παρέδωκαν* Mt, *παραδεδώκεισαν* Mc. Im ersten Evangelium hat letzteres Verbum kein besonderes Subjekt, im zweiten finden wir *οἱ ἀρχιερεῖς* hinzugefügt.

Bei Mt folgt nun V. 19, und zwar nur bei ihm, eine Botschaft der Frau des Prokurators an diesen, die mit Berufung auf einen beängstigenden Traum ihn warnen lässt, etwas gegen Jesus zu unternehmen, — offenbar ein Einschub aus anderer Quelle als U_1. Mc fährt fort: „Die Hohenpriester aber wiegelten das Volk auf, auf dass er ihnen lieber den Barabba frei-

---

2) Fehlt in D u. ff², könnte aus Mt in den Text gekommen sein.

gäbe." Ähnlich Mt, doch handelt es sich hier im ersten Evangelium, wie das vorher Besprochene zeigt, um eine Entscheidung über eine von Pilatus selbst gestellte Alternative, im zweiten hat sich Pilatus über eine eventuelle Freilassung des Barraba überhaupt noch nicht geäussert. Übers.-Varr.: *τοὺς ὄχλους* Mt, *τὸν ὄχλον* Mc. Dem starken Ausdruck des *ἀνέσεισαν* des Mc entspricht bei Mt ein schwächerer, aber wohl mehr mit dem aramäischen der Quelle übereinstimmender, *ἔπεισαν*. Im übrigen dürfte sich hier im zweiten Evangelium die ältere Darstellungsform bewahrt haben. Mt hat zu den Hohenpriestern, wie V. 12, noch die Ältesten hinzugesetzt. Ferner liest sich bei ihm der *ἵνα*-Satz glätter: *ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν*, während es sich bei Mc in sehr brachylogischer Ausdrucksweise als den Zweck der Aufwiegelung um dasjenige handelt, was (auf Betreiben des Volkes) Pilatus tun soll. Schliesslich sind noch bei Mt als Gegensatz gegen *αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν* die Worte hinzugefügt: *τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν*.

Pilatus fragt nochmals.[1]) Mt: wen von den beiden soll ich nach eurem Willen euch los lassen? Er tritt hier zu gunsten keines von beiden ein, auch ist zu beachten, dass nach dieser Darstellung das Volk sich bisher noch nicht darüber geäussert hat, wen es frei haben wollte. Anders Mc. Wenn hier Pilatus sagt: was soll ich nun mit dem tun,[2]) den ihr den König der Juden nennt? so setzt diese Fragestellung voraus, dass das Volk bereits für Barabba gebeten hat. Dies ist zwar auch bei Mc nicht direkt berichtet, aber doch wohl in den Worten *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα κτλ.* implicite enthalten gedacht. So fehlt denn hier die ausdrückliche Notiz, die Mt nunmehr bringt: *οἱ δὲ εἶπαν· (τὸν) Βαραββᾶν*. Erst nach diesen Worten des Volkes sagt Pilatus bei Mt: was sollen wir nun

1) Im zweiten Evangelium wird wohl bei *ἀποκριθεὶς ἔλεγεν* noch ein *πάλιν* im urspr. Texte gestanden haben, wie dasselbe ja häufig bei Mc, im Unterschiede von dem Text der Seitenreferenten, zu finden ist. In D Γ ff2 k prag cop syrsch fehlt es allerdings, möglicherweise aus dem Grunde, weil diese zweite Frage etwas anders lautet als die vorhergehende in V. 9.

2) *θέλετε* vor *ποιήσω* dürfte auf Grund von ℵ B C Δ sah cop u. a. als Glosse aus Mt V. 21 zu streichen sein.

mit dem Messias genannten Jesus machen?[1]) Mt wird hier wohl im wesentlichen noch den älteren Typus der Darstellung vertreten, der bei Mc auf Grund einer andersartigen Deutung des Passus von der Aufwiegelung des Volkes verkürzt erscheint. Wahrscheinlich stimmt Mc hier mit U_2 überein. Denn auch bei Lc finden wir in dem entsprechenden Abschnitt V. 20 nur eine einmalige, auf die Freilassung Jesu bezügliche Bemerkung des Pilatus,[2]) nachdem hier das Volk vorher für Barabba gebeten hat, ohne von dem Landpfleger auf diesen Gedanken gebracht worden zu sein.

Übereinstimmend berichten dann alle drei, dass das Volk die Kreuzigung Jesu gefordert habe. Die betr. Worte sind bei Mt mit *λέγουσιν πάντες*, bei Lc mit *οἱ δὲ ἐπεφώνουν λέγοντες*, bei Mc mit *οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν*[3]) eingeleitet. Übers.-Varr.: *ἐπεφώνουν* Lc, *ἔκραξαν* Mc. U_1 wird hier von einem einfachen Sprechen des Volkes, U_2 in Anbetracht der erregten Situation und wohl auch in Antezipation aus dem Folgenden, zugleich von (lautem) Rufen berichtet haben. So Lc, bei Mc ist nur das Rufen übrig geblieben, denn die Worte *καὶ ἔλεγον*, resp. *λέγοντες*, die noch einige Texteszeugen zufügen,[4]) werden Glosse sein. Mt setzt *πάντες* zu seiner Quelle hinzu, Mc *πάλιν*, offenbar mit Bezug auf das *ἀναβοήσας* V. 8. Die Forderung selbst ist bei Mc und Lc in aktiver Form ausgedrückt. Übers.-Varr.: *σταύρωσον* Mc, *σταύρου* Lc. Letzterer wiederholt noch den Imperat., cf. Joh 19, 6. Mt schreibt *σταυρωθήτω*.

„Was hat er denn Übles getan?“ fragt Pilatus. „Ich habe nichts Todeswürdiges an ihm gefunden. Ich will ihn also geisseln und dann freilassen,“ fügt er noch bei Lc, in Wiederholung seiner Äusserungen V. 14 und 16, hinzu. *οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν* fährt Mc fort. Dem *ἔκραξαν* ent-

1) *ποιήσωμεν*, wie mit Dgr a b c ff2 h q Or zu lesen sein wird. Die Sing.-Form *ποιήσω* dürfte aus der Mc-Parall. in den Text gekommen sein. Dem matth. *τὸν λεγόμενον* entspricht bei Mc *ὃν λέγετε*, wobei sich nicht mehr ausmachen lassen wird, welche Ausdrucksweise der Quelle genauer entspricht. Über *Χριστός* b. Mt und *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* b. Mc s. oben S. 605.

2) *πάλιν δὲ ὁ Πειλᾶτος προσεφώνησεν θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν.*

3) G 1 13 69 mt syrp arm lesen *ἔκραζον*, 2pe cscr *ἐκραύγαζον*.

4) G cscr syrp mg (arm) u. einige Minuskeln schreiben sogar erweiternd: *ἀνασειόμενοι ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἔλεγον.*

spricht bei Mt ἔκραζον als Übers.-Var. Dahinter steht hier noch das Part. λέγοντες, und statt σταύρωσον αὐτόν lesen wir, in Korrespondenz mit dem Vorhergehenden, σταυρωθήτω. Auch Lc betont, dass das Volk mit lauter Stimme den Pilatus drängte, um seine Kreuzigung bittend.

Es folgt bei Mt V. 24 f. wiederum ein nicht aus U_1 stammender Einschub, in welchem Pilatus durch die symbolische Handlung des Händewaschens seine Unschuld an dem eventuellen Tode Jesu beteuert, und das Volk die Verantwortung für denselben auf sich und seine Nachkommen übernimmt,—wieder einer der Züge der späteren Tradition der Leidensgeschichte, in dem die Tendenz zum Ausdruck kommt, möglichst das Wohlwollen zu betonen, das der Vertreter der römischen Obrigkeit Jesu gegenüber gezeigt hat, eine ebenso einseitige Auffassung wie die eines Teiles des modernen Judentums, welcher womöglich die ganze Schuld an dem grössten Verbrechen der Weltgeschichte den Römern aufhalsen möchte.

Jesus in den Händen der römischen Soldaten.

Mt 27, 26—34. Mc 15, 15—23. Lc 23, 23b—33a.

Die ungestümen Bitten des Volkes haben schliesslich Erfolg, wie das am breitesten, aber mit prächtigem Pathos der Darstellung, Lc zum Ausdruck bringt: „Und ihre Stimmen drangen durch, und Pilatus entschied sich für die Erfüllung ihres Verlangens. Er gab den wegen Aufruhrs und Mordes ins Gefängnis Geworfenen, um den sie baten, frei, Jesum aber gab er ihrem Willen preis.“[1]) U scheint hier nur kurz und objektiv berichtet zu haben, wie wir es bei Mt, ähnlich bei Mc, lesen: Da gab er ihnen den Barabba frei, Jesum aber liess er geisseln und überliess ihn (ihnen), auf dass er gekreuzigt würde. Im zweiten Evangelium finden wir die Freigabe des Barabba durch das Bestreben des Pilatus noch besonders motiviert, das

1) Von der dann folgenden Geisselung und Verspottung Jesu berichtet Lc nichts. Vielleicht widerstrebte es ihm, diese so überaus traurigen Bilder seinen Lesern vorzuführen.

Volk zu befriedigen.[1]) Im Mt-Texte hat bei *παρέδωκεν* vielleicht noch *αὐτοῖς* dabei gestanden. Wenigstens lesen es ℵ[ca] D L, die meisten it codd vg syr[hier] syr[sin] aeth u. a., und in einigen wenigen Handschriften findet es sich auch bei Mc. Ist es im Mt-Texte echt, so folgt daraus nicht, dass die Juden selber Jesum kreuzigen sollen, wie Merx z. d. St. annimmt. Denn schon der folgende Vers spricht deutlich gegen diese Auffassung. Jenes *παραδιδόναι* wäre immer nur ein sozusagen ideelles, er tat ihnen den Willen, wie das Lc noch deutlicher zum Ausdruck bringt. Es wird daher auch die Lesart des *ἵνα*-Satzes, die D syr[hier] aeth und einige lateinische codd darbieten: *ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν*, in keinem Falle die ursprüngliche sein, sondern sich durch mechanische Angleichung an das vorangehende *παρέδωκεν αὐτοῖς* erklären.[2]) Aber die Echtheit jenes *αὐτοῖς* bei *παρέδωκεν* ist nicht über jeden Zweifel erhaben, es könnte aus Joh 19, 16 in den Mt-Text gekommen oder infolge mechanischer Angleichung des Satzes an den vorangehenden: *ἀπέλυσεν αὐτοῖς*, hinzugefügt worden sein.

Die Soldaten, oder, wie Mt noch der Deutlichkeit halber sich ausdrückt, die Soldaten des Prokurators, führen nun Jesum in das Innere des Prätoriums. *ἀπήγαγον* (mit folgendem *καί*) schreibt Mc, *παραλαβόντες*, vielleicht in genauerer Übersetzung des betr. Verbums der aramäischen Quelle, Mt. Auffälligerweise ist der Ausdruck Prätorium bei Mc noch besonders erklärt, sofern es hier heisst *ἔσω τῆς αὐλῆς*[3]) *ὅ ἐστιν πραιτώριον*. Man sollte meinen, dass heidenchristlich-abendländische Leser mit dem Begriff *πραιτώριον* Bescheid gewusst hätten. Vielleicht

---

1) *ποιῆσαι τὸ ἱκανόν*, wohl einer der gelegentlichen Latinismen des Mc, wie wir einen solchen zuletzt 14, 65 möglicherweise hatten. Vgl. auch 15, 19 und 15, 39, sowie oben S. 125 Anm. 1. D ff[2] k übergehn allerdings den ganzen Passus von *βουλόμενος* bis *τῷ ὄχλῳ*. Darin liegt aber wohl eine Angleichung an den Mt-Text, der denselben nicht enthält.

2) Merx beruft sich selbst übrigens auf diese Lesart nicht, da syr[sin] *ἵνα σταυρωθῇ* voraussetzt.

3) Eig. vielleicht: innerhalb des Palastes, d. h., da das Verbum der Bewegung hier wie ein Verbum der Ruhe konstruiert ist: hinein in den Palast. Korrekturen für diese Wendung sind *ἔσω εἰς τὴν αὐλήν* (D u. a.) und *εἰς τὴν αὐλήν* (C[3], die meisten it codd vg cop arm). *Δ* scheint *αὐλή* im Sinne von: Hof verstanden zu haben und hat wohl deshalb *ἔξω τῆς αὐλῆς* geschrieben.

hat sich hier aber nur die älteste Darstellungsform der aramäischen Quelle erhalten, während Mt die Ausdrucksweise derselben verkürzt hat.

Die Soldaten versammeln die ganze Kohorte. *ἐπ᾽ αὐτόν* fügt Mt noch hinzu. Dem von ihm gebrauchten Verbum *συνήγαγον* entspricht bei Mc *συγκαλοῦσιν*, resp. (D[gr]) *καλοῦσιν*. Offenbar hat der Evangelist, nachdem er unmittelbar vorher *ἀπήγαγον* gebraucht, kein weiteres Kompositum von *ἄγειν* mehr verwenden wollen. Syr[sin] gibt bei Mt die Worte *ὅλη ἡ σπεῖρα* in freier Weise — wie die Übersetzungen in diesem cod. ja manchmal recht freie sind — mit einem Ausdruck wieder, der auch *ὄχλος* oder *ὄχλοι* bedeuten könnte. Daraus darf man aber nicht mit Merx z. d. St. folgern, dass es sich um die Juden handelt, die hier gegen Jesus sich sammeln, resp. von den Soldaten des Prokurators gegen ihn gesammelt werden. Wir haben hier also ebensowenig eine wirkliche Spur von der angeblichen Auffassung des Mt, dass die Juden Jesum gekreuzigt, wie im Verse vorher oder in 20, 19 (vgl. oben S. 431).

Die Soldaten treiben ihren Spott mit Jesus, indem sie ihn zum Könige herausputzen. Sie kleiden ihn in Purpur, setzen ihm (Mt: auf sein Haupt) eine Dornenkrone auf, nach Mt erhält er noch ein Rohr in seine Rechte. Auch betont letzterer im Anfange des Passus, dass die Kriegsknechte ihn zunächst entkleiden, *ἐκδύσαντες αὐτόν.*[1]) Sofern nun hier bereits ein Kompositum von *δύειν* gebraucht ist, wählt er dann als Objekt zu *χλαμύδα κοκκίνην* (Übers.-Var. zu *πορφύραν* bei Mc) nicht eine Form von *ἐνδύειν*, resp. (Mc) *ἐνδιδύσκειν*, sondern schreibt *περιέθηκαν*. Im zweiten Evangelium ist dieses Verbum wohl in genauerer Übereinstimmung mit der Quelle erst in dem nächstfolgenden Satze gebraucht *καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθιον στέφανον.* Mt setzt hier *ἐπέθηκαν.* Ob bei ihm daneben auch

1) ℵ[ca] B D u. a. lesen hier, in mechanischer Angleichung an das *ἐνδιδύσκουσιν* des Mc-Textes, *ἐνδύσαντες*. Dasselbe ist aber neben dem folgenden *περιέθηκαν αὐτῷ* als Verbum für das Objekt *χλαμύδα κοκκίνην* überflüssig. Aus dem Gefühl für die Unmöglichkeit eines derartigen Textes ist es wohl zu erklären, wenn D u. a. hinter *ἐνδύσαντες* noch *ἱμάτιον πορφυροῦν καί* setzen. In Wirklichkeit haben wir dann aber eine noch ärgere Dublette: sie bekleideten ihn mit einem roten Mantel und umgeben ihn mit einer *χλαμύς κοκκίνη*, d. h. auch mit einem roten Mantel!

das Part. πλέξαντες wie bei Mc zu lesen oder dasselbe nicht vielmehr als ein Zusatz des zweiten Evangelisten zur Quelle zu betrachten ist, muss zweifelhaft erscheinen, da es in a b c ff² h q r Or fehlt und von Blass in Klammern gesetzt wird. Ist es nur bei Mc ursprünglich, so hat man sich wohl fast allgemein veranlasst gesehen, es auch bei Mt zu setzen, weil hier die Worte ἐξ ἀκανθῶν hinter στέφανον es zu erfordern schienen. In Wirklichkeit werden dieselben aber zu στέφανον gehören und als Übers.-Var. zu ἀκάνθιον bei Mc zu betrachten sein.

Soldatenlaune treibt nun in schnellem Wechsel des Verhaltens ihr Spiel mit Jesus. Bald erweist man ihm scheinbar königliche Ehren, bald misshandelt man ihn. Bei Mt sind die ersteren Züge V. 29b, die letzteren V. 30 zusammengestellt und so von einander gesondert. Anders Mc, bei dem wir gerade deshalb doch wohl die ältere Reihenfolge der einzelnen Sätze vermuten dürfen. Dass man die Kniee vor Jesus beugt, erzählt Mc erst am Schlusse des Passus, Mt hingegen am Anfange. Übers.-Varr.: γονυπετήσαντες Mt, τιθέντες τὰ γόνατα (vgl. das lateinische genua ponere) Mc. Mt fügt noch ἔμπροσθεν αὐτοῦ hinzu, Mc προςεκύνουν αὐτῷ. Nun begann man ihn zu begrüssen — oder, wie der erste Evangelist sich ausdrückt, man verspottete ihn, indem man sagte —: χαῖρε βασιλεῦ[1]) τῶν Ἰουδαίων. Doch vom Hohne schreitet man bald zur rohesten Misshandlung: er wird angespieen und erhält Rohrhiebe auf den Kopf; so Mt, und, in umgekehrter Reihefolge, Mc. Nach ersterem scheint man dabei denselben κάλαμος zu benutzen, den man ihm vorher als Szepter in die Hand gegeben hat. Beachte noch die semitisierende Darstellungsweise des Mt: ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον, wovon bei Mc sich nur der Dativ καλάμῳ und ἔτυπτον erhalten hat, ferner die Übers.-Varr. ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν Mt, ἐνέπτυον αὐτῷ ... καί Mc, und bei ἔτυπτον: εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ Mt, αὐτοῦ τὴν κεφαλήν Mc. Nach der Verspottung[2]) wird er seines Königsmantels entkleidet und dann zur Kreuzigung abgeführt. Übers.-Varr.: ἐκδύσαντες

1) Dafür bei Mt die Übers.-Var. ὁ βασιλεύς.

2) In dem Satze ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ fehlen bei Mc die beiden letzten Worte in D, wohl wegen aberratio oculorum von ἐνέπαιξαν zu dem mit den gleichen Buchstaben endigenden ἐξέδυσαν, das als Nachsatz folgt.

Mt, *ἐξέδυσαν .... καί* Mc, *ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι* Mt, *ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν* (*αὐτόν*)[1] Mc. Bei Lc ist von der Fortführung in einem der folgenden Periode eingegliederten Satz die Rede: *καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν*. Dem matthäischen *τὴν χλαμύδα* entspricht bei Mc die genauere Bestimmung *τὴν πορφύραν*, den Worten *τὰ ἱμάτια αὐτοῦ* die breitere Ausdrucksweise *τὰ ἴδια ἱμάτια αὐτοῦ* (ℵ c^scr^), die freilich in den Handschriften in der Regel verkürzt worden ist, indem man entweder *ἴδια* oder *αὐτοῦ* oder beide Worte, wie in D^gr^, ausliess.

Unterwegs greifen die Kriegsknechte „mit echtem Soldatenübermut" (Keim) einen hellenistischen Juden sich auf, der Jesu das Kreuz tragen muss. Vielleicht war er nach den erlittenen seelischen und körperlichen Misshandlungen zu ermattet, um es selber vorwärts schleppen zu können. Mt erzählt hier in gewisser Weise breiter als Mc: *ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον ... τοῦτον ἠγγάρευσαν κτλ.*, während Mc gleich mit *καὶ ἀγγαρεύουσιν*, resp. (ℵ* B*) *ἐγγαρεύουσιν* (Übers.-Var. zu *ἠγγάρευσαν* bei Mt) beginnt. Es ist mir aber doch fraglich, ob hier der erste Evangelist einen ursprünglich kürzeren Bericht erweitert hat. Auch Lc unterscheidet zwei Handlungen, die man an dem Simon von Kyrene vornimmt, das *ἐπιλαμβάνεσθαι* und das *ἐπιτιθέναι τὸν σταυρὸν φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ*, die ungefähr dem *εὗρον* und dem *ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ*[2]) *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* bei Mt entsprechen. Und was das *ἐξερχόμενοι* anlangt, das nicht auf das Verlassen der Stadt, sondern nur auf das Verlassen des Prätoriums gedeutet werden darf, so kann dasselbe sehr wohl als Semitismus gewertet werden, welcher sich nur bei Mt von U_1 her erhalten hat, da ein derartiger Ausdruck nach dem vorangehenden *ἀπήγαγον* resp. *ἐξάγουσιν*, zumal für griechisches Sprachempfinden, leicht als überflüssig betrachtet werden konnte, vgl. *ἐξελθών* 24, 1 *ἀπελθών* 26, 36.

Den Fremden, dem die Soldaten das Kreuz aufdrängen, bezeichnet Mt mit *ἄνθρωπον Κυρηναῖον .... ὀνόματι Σίμωνα*,

---

1) Das Wort findet sich zwar nur in A B L l vg u. a., könnte aber ursprünglich und in den übrigen Handschriften ausgelassen sein, weil es schon unmittelbar vorher, bei *ἐξάγουσιν*, gesetzt war.

2) *ἵνα ἄρῃ* bei Mt u. Mc Übers.-Var. zu *φέρειν* bei Lc.

Mc mit παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρην., Lc mit Σίμωνά τινα[1]) Κυρην. ἄνθρωπον im ersten, τινά in den beiden anderen Evangelien sind offenbare Übers.-Varr., da im Aramäischen נש und נשא nicht selten in dem abgeblassten Sinne von τις gebraucht werden, vgl. Mc 9, 17 und Parall. oben S. 367. ὀνόματι bei Mt wird Zusatz zur Quelle sein. Nun liest Mc vor den Worten τινὰ Σίμωνα noch παράγοντα, einen des Weges Einhergehenden.[2]) Diesem Worte entspricht bei Mt εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ hinter εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον. Sie fanden ihn, als er ihnen begegnete (εἰς = ἐν). Die eigentümlich klingenden Worte sind meist fortgelassen, aber wenigstens in D a b c ff² g² h gat harl ing lux mm sax uns noch erhalten. Sie werden auf denselben Ausdruck der Quelle zurückgehn wie das marcinische παράγοντα, wenn auch Mt das Einherkommen etwas genauer als Entgegenkommen bezeichnet hat. Bei Lc finden wir nichts Entsprechendes. Hingegen hat er mit Mc die Notiz gemeinsam, dass dieser Simon vom Felde kam, wie wir ἀπ' ἀγροῦ doch wohl am besten übersetzen. Wir haben hier eine Erweiterung von U_1 durch U_2. Obgleich in U_1 schon betont war, dass er seines Weges einherging, hat U_2 noch hinzugefügt, dass er vom Felde kam. Sollte der Verf. von U_2 dabei an Feldarbeit gedacht haben (vgl. εἰςέρχεσθαι ἐκ τοῦ ἀγροῦ Lc 17, 7), so wäre die Einfügung nicht ganz geschickt, da wir uns hier am ersten Paschatage befinden, an welchem kein Jude arbeitete. — Erst auf Rechnung des zweiten Evangelisten wird die Charakterisierung des Mannes als des Vaters von Alexander und Rufus kommen. Dieselbe setzt voraus, dass das Evangelium für eine bestimmte Gemeinde, resp. einen bestimmten Kreis von Gemeinden verfasst ist. Die Leser kennen offenbar diese beiden Persönlichkeiten.

Lc fügt nun noch aus einer Sonderquelle Worte Jesu an das ihm folgende Volk, V. 27—31, und V. 32 (vgl. V. 33b) die Bemerkung hinzu, dass auch zwei Übeltäter mit ihm zur Hinrichtung abgeführt wurden.

---

1) Eigentümlich ist hier τινά hinter Σίμωνα gebraucht: einen gewissen Simon. L 13 syr^cu syr^sch lassen es daher ganz aus, C D setzen es vor den Eigennamen.

2) Über diese Bed. von παράγειν vgl. S. 461 Anm. 1.

Man kommt auf Golgotha an. Übers.-Varr.: *ἐλθόντες εἰς* Mt, *ὅτε ἀπῆλθον ἐπί* Lc, während Mc in offenbar freierer Wiedergabe der Quelle *φέρουσιν*[1]) *αὐτὸν ἐπὶ κτλ.* schreibt. Die Stätte selbst ist in U wohl als „sogenannter Schädelort" bezeichnet gewesen, vgl. Mt: *τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ*, Lc: *τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*, Übers.-Varr. Hier wie auch sonst vermeidet der dritte Evangelist im Interesse seiner Leser aramäische Ausdrücke. Mc schreibt zunächst nur (*τὸν*) *Γολγοθᾶν τόπον*, ohne ein *καλούμενον* oder *λεγόμενον*, doch fügt er zur Erklärung des aramäischen Wortes den Satz bei: *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος*. Auch bei Mt findet sich eine entsprechende Deutung. Mit dem marcinischen *μεθερμηνευόμενον* korrespondiert hier *λεγόμενος*, auf das *τόπος* im Relativsatze bezogen. Diese Explikationen hat natürlich erst jeder der beiden griechisch schreibenden Evangelisten selbständig zu seiner Quelle hinzugefügt. So erklärt sich bei Mt und Mc das zweimalige *τόπος*, und bei Mt allein das zweimalige *λεγόμενος*. Mc hat ein entsprechendes Part. bei *Γολγοθᾶν*, mit Rücksicht auf den erläuternden Relativsatz, ausgelassen.

Die Soldaten reichen Jesu einen Betäubungstrank. Über.-Varr.: *καὶ ἐδίδουν* Mc, *ἔδωκαν*, mit vielleicht gleichfalls vorhergehendem *καί* (D) Mt.[2]) Das *καί* würde dann hier wieder, wie zuletzt Mc 14, 63 (vgl. auch S. 22 Anm. 1) ein Part. und ein verbum finitum verbinden. Mt fügt noch den Inf. *πεῖν* hinzu. Der Wein, den man Jesu zu trinken gibt, wird im ersten Evangelium als *μετὰ χολῆς μεμιγμένος*, bei Mc als *ἐσμυρνισμένος* bezeichnet. Auch hier dürften Übers.-Varr. vorliegen. Das Part. Perf. Pass. des von *σμύρνα* abgeleiteten Verbums auf *-ιζειν* wird dem *μεμιγμένος* mit *μετά* und dem Gen., und *σμύρνα* dem Worte *χολή* entsprechen. Beide Nomina lauten im Aramäischen sehr ähnlich: מורה Myrrhe, מרה resp. מררה Galle, so dass leicht ein Wort für das andere gelesen werden

1) *φέρειν* hier im Sinne von *ἄγειν* gebraucht, wie Act. 14, 13 Joh 21, 18. Vgl. auch *ἀναφέρειν* = *ἀνάγειν* Mt 17, 1. D u. a. haben an unserer Stelle geradezu die erleichternde Lesart *ἄγουσιν* statt *φέρουσιν*.

2) Lc hat diesen Passus übergangen, vielleicht im Hinblick darauf, dass Jesu später noch Essig (V. 36, vgl. Mt V. 48, Mc V. 36) von den Soldaten gereicht wird.

konnte, vgl. Nestle, Philologica sacra S. 22. Man nimmt allerdings gewöhnlich an, dass Mt hier den ihm bei Mc vorliegenden Text auf Grund der Stelle Ps. 69, 22 geändert habe. „Sie gaben mir Galle zur Speise, und als mich dürstete, tränkten sie mich mit Essig.“ Ich glaube aber, wenn wirklich dem Verf. des ersten Evangeliums diese Stelle vorgeschwebt hätte, so würde er sie, seiner sonstigen Gepflogenheit entsprechend, auch angeführt haben. Das Ursprüngliche wird hier allerdings Mc uns erhalten haben. Denn wir kennen aus dem Talmud die Sitte, Verurteilten einen Weihrauchkern in einen Becher Wein zu streuen und diesen dann als Betäubungstrank zu reichen (vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara III 417 Anm. 5). Weihrauch und Myrrhen sind sich ja einander ähnlich. Der abweichende Text des Mt wird sich dann nicht durch Berücksichtigung der LXX, sondern durch eine andere Lesung des zu Grunde liegenden Wortes der aramäischen Quelle erklären.

Jesus weist den Trank zurück. *οὐκ ἔλαβεν*, schreibt Mc, er wollte nicht trinken, Mt. Bei letzterem finden wir die Abweisung noch durch den Zusatz *γευσάμενος* motiviert, d. h. der Trank schmeckt ihm nicht, oder, nachdem er sich überführt hat, dass man ihm ein Betäubungsmittel darreicht, weigert er sich, es zu trinken, er will bei vollem Bewusstsein sterben.

Die Kreuzigung.

Mt 27, 35—56. Mc 15, 24—41. Lc 23, 33b—49.

Es erfolgt nun die Kreuzigung Jesu und die Verteilung der ihm ausgezogenen Kleider durch das Los. Übers.-Varr.: *σταυρώσαντες* Mt, *σταυροῦσιν . . . καί* Mc, *ἐσταύρωσαν* mit *δέ* im folg. Verse Lc, ferner *διεμερίσαντο . . . . βαλόντες κλῆρον* Mt, *διαμερίζονται . . . βάλλοντες κλῆρον* Mc, *διαμεριζόμενοι . . . . ἔβαλον κλήρους* Lc. Zwischen der Notiz von der Kreuzigung und der vom Verteilen der Kleider erwähnt Lc wiederum (vgl. V. 32) die beiden Übeltäter, die mit Jesus zusammen gekreuzigt werden,[1]) und berichtet von der Fürbitte Jesu für seine Feinde. Mc setzt

1) In den Parallelen ist erst an etwas späterer Stelle Mt V. 38 Mc V. 27 von ihnen die Rede.

hinter die Worte βάλλοντες κλῆρον noch ἐπ' αὐτὰ (auf das vorangehende τὰ ἱμάτια bezüglich) τίς τί ἄρῃ. Die Doppelfrage kennzeichnet sich schon durch ihre unsemitische Sprachform als Zusatz des Evangelisten, dem in der aramäischen Quelle nichts entsprochen hat. Bei Mt finden wir in Δ 1 sowie manchen lateinischen und anderen Versionen noch das Zitat Ps 22, 19 angeführt: sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über mein Gewand haben sie das Los geworfen. Gewöhnlich wird dieser Passus als Glosse aus Joh 19, 24 angesehen. Aber ganz sicher ist mir das nicht. Denn 1. Mt liebt die Anführung alttestamentlicher Weissagungen. 2. Im Mc-Text findet sich keine Spur dieser Einfügung. 3. Die Einleitungsworte des Zitats ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου sind nicht dieselben wie bei Joh (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ). 4. Durch aberratio oculorum von dem einen Wort κλῆρον zu dem anderen konnte leicht der ganze Passus übersehen werden.

Der nächste Satz bei Mt: καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ hat im zweiten Evangelium keine Parall., wie merkwürdigerweise auch Mc hier eine Sondernotiz enthält: es war aber die dritte Stunde, als sie ihn kreuzigten. Vielleicht haben die matthäischen Worte bereits in U_1 gestanden und sind wegen ihrer Bedeutungslosigkeit von U_2 — auch bei Lc fehlen sie — oder Mc gestrichen worden. Anderseits geht die Zeitbestimmung bei Mc vielleicht auf eine Erweiterung in U_2 zurück, wenigstens enthält sie einen deutlichen Aramaismus. Denn der Satz καὶ ἐσταύρωσαν[1]) αὐτόν hinter ἦν δὲ ὥρα τρίτη berichtet keine neue Tatsache, da schon im Verse vorher von der Kreuzigung die Rede gewesen, sondern vertritt logischerweise einen dem Vorangehenden untergeordneten Satz mit ὅτε, wie auch einige Minuskeln korrigierend lesen. Ganz ähnlich Mt 26, 45: ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται κτλ. (s. oben S. 574).

Καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην, Mt, ähnlich Mc. Mit dem matthäischen Ausdruck ἡ αἰτία γεγραμμένη korrespondiert im zweiten Evangelium als Übers.-Var. ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας, die Inschrift der Schuld.

1) D ff² k n. lesen statt ἐσταύρωσαν, offenbar in Assimilation an die Mt-Parall.: ἐφύλασσον (synonym mit dem dort gebrauchten ἐτήρουν).

Statt des unbestimmteren ἐπιτιθέναι, das wohl der Diktion von U_1 entspricht, ist bei Mc ἐπιγράφειν gebraucht, und zwar im Passivum: ἦν ἡ ἐπιγραφὴ .... ἐπιγεγραμμένη.[1]) Doch fehlt hier eine Angabe über die Stelle, an welcher der titulus angebracht wurde. Lc liest wenigstens ἐπ' αὐτῷ. Vielleicht entspricht diese Ausdrucksweise am genauesten der aramäischen Vorlage. Mc hat dann verkürzt, Mt erweitert. Entsprechend dürfte es sich mit den Worten der Inschrift verhalten. Lc: Dieser ist der König der Juden, Mc: Der König der Juden, Mt: Dieser ist Jesus, der König der Juden.

Nunmehr wird erst, offenbar in Übereinstimmung mit U, von der Kreuzigung der beiden Übeltäter neben Jesus berichtet, während Lc dieselbe bereits in unmittelbarem Anschluss an die Kreuzigung Jesu V. 33b erwähnt hatte. Mt drückt sich hier passivisch (σταυροῦνται), Mc (cf. auch Lc) aktivisch, σταυροῦσιν, resp. (B go syr^{sch} u. manche it codd) ἐσταύρωσαν aus. In den beiden ersten Evangelien sind die Männer als Räuber, bei Lc allgemeiner als Übeltäter bezeichnet. Übers.-Varr.: ἐξ ἀριστερῶν Lc, ἐξ εὐωνύμων Mt, Mc. Bei letzterem ist vielleicht noch αὐτοῦ dahinter zu lesen, wenngleich das Wort in C^3 D, einzelnen it codd und Minuskeln fehlt.

Der folgende Vers bei Mc: und die Schrift ward erfüllt, die spricht: und er wurde zu den Gesetzlosen gerechnet (Jes 53, 12), wird wohl mit Recht fast allgemein als alte Glosse aus Lc 22, 37 betrachtet, da ℵ A B D k sah syr^{sin} u. a. diesen Passus nicht haben.

Die Vorübergehenden lästern Jesum und schütteln zum Zeichen spöttischen Bedauerns ihre Köpfe. Sie erinnern ihn an seinen (angeblichen) Ausspruch von der Zerstörung des Tempels durch ihn und dem Wiederaufbau desselben in drei Tagen. Sie fordern ihn auf, wenn er solche Macht besitze, sich selbst zu helfen und vom Kreuze herabzusteigen, Mt Mc. Übers.-Varr.: παραπορευόμενοι Mt, παράγοντες (D Eus) Mc, ἐν τρισὶν ἡμέραις Mt, während bei Mc die Präp. fehlt; σῶσον .... (καὶ)[2]) κατάβηθι Mt, σῶσον .... καταβὰς Mc. Letzterer schreibt

1) Lc, an einer etwas späteren Stelle, V. 38 schreibt nur: es war aber auch eine nsch rift über ihm.

2) Ist vielleicht auf Grund von B L Γ Δ Π u. a. zu streichen.

hier, in der Hypotaxe des zweiten Verbums unter das erste, zweifellos das gewähltere Griechisch. Zusätze bilden bei Mc οὐᾶ vor ὁ καταλύων, bei Mt αὐτῶν[1]) zu τὰς κεφαλάς (könnte freilich auch Übers.-Var. sein) sowie der Satz: wenn du Gottes Sohn bist, hinter der Aufforderung: rette dich.

Auch Hohepriester und Schriftgelehrte scheuen sich nicht, in die Spötteleien miteinzustimmen. „Andere hat er gerettet, sich selbst vermag er nicht zu retten. Er ist der König von Israel, er steige jetzt vom Kreuze herab, und wir wollen ihm glauben," Mt, ähnlich Mc. Bei Mt erscheint neben ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς noch eine dritte Gruppe von ἐμπαίζοντες. Nach gewöhnlicher Lesart sind es die Ältesten, aber nach D a b c ff^2 h q gat syr^{sin} Cassiod Eus die Pharisäer. Da ja sonst in den Synoptikern neben Hohenpriestern und Schriftgelehrten als dritte Kategorie oftmals die Ältesten erwähnt werden, so werden dieselben hier in den meisten Handschriften die ursprünglich aufgeführten Pharisäer verdrängt haben.[2]) Bei Lc (V. 35b) sind nach gewöhnlicher Lesart mit allgemein lautendem Ausdruck die ἄρχοντες als die Spottenden, eig. die Nase Rümpfenden bezeichnet. Übers.-Varr.: ἐξεμυκτήριζον[3]) λέγοντες, resp. (D c aeth) καὶ ἔλεγαν Lc, ἐμπαίζοντες λέγοντες Mt (D^{gr} 7^{pe} $g^{1.2.}$ am san), ἐμπαίζοντες ἔλεγον Mc. D enthält aber bei Lc überhaupt kein Subjekt. Dasselbe ist hier aus dem ersten Satze des Verses zu ergänzen, nach welchem das Volk gaffend dabeistand. Es ist mir sehr wahrscheinlich, dass der D-Text hier das Ursprüngliche bei Lc bietet. οἱ ἄρχοντες bildet dann als zusammenfassende Bezeichnung für die Mt V. 41 Mc V. 31 genannten Subjekte einen späteren Zusatz.[4]) Ein solcher schien

---

1) Bei Mc wird das Wort zwar auch gewöhnlich gelesen, aber auf Grund von D 59 k n wegzulassen sein. D liest übrigens bei Mt statt τὰς κεφαλάς den Sing. τὴν κεφαλήν, was aber schwerlich ursprünglich ist, da auch hier αὐτῶν dabeisteht.

2) Einzelne Texteszeugen (Δ Π f syr^{sch} syr^p Or u. a.) enthalten einen Mischtext, es sind hier vier Kategorien aufgezählt, einige andere wiederum wie Γ, erwähnen weder Pharisäer noch Älteste.

3) D schreibt dafür, korrigierend, das gebräuchlichere Simplex ἐμυκτήριζον.

4) Andere Erweiterungen sind καί vor (A B L Γ Δ u. a.) und σὺν αὐτοῖς hinter οἱ ἄρχοντες (A Γ Δ u. a.).

notwendig, weil der Inhalt der bei Lc V. 35 aufgeführten Spottrede im wesentlichen dem entsprach, was bei den Seitenreferenten als Aussprüche der Synedristen berichtet worden war, im Unterschiede von den vorher erwähnten Blasphemien von vorübergehenden Leuten aus dem Volke. In Wirklichkeit dürfte aber Lc kein rechtes Interesse an der genauen Bezeichnung der Lästernden mehr genommen haben.

Zusätze bei Mt sind *ὁμοίως* vor *ἀρχιερεῖς* — denn bei Mc dürfte das Wort auf Grund von D 238 c ff² k n zu streichen und nur *καί* zu lesen sein — und im zweiten Evangelium *πρὸς* (resp. *εἰς* D 2pe Eus) *ἀλλήλους* hinter *ἐμπαίζοντες*. In den Lästerworten selbst korrespondiert mit dem *ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι* (Mt Mc) bei Lc die Mahnung: er rette sich selbst, welche an die entsprechende Aufforderung der Vorübergehenden bei den Seitenreferenten erinnert. Wenn dann Mt fortfährt: *βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστιν*, so fehlt die Kopula in den entsprechenden Worten des Mc, was wir wohl als Übers.-Var. deuten dürfen, insofern im Aramäischen eine Kopula fehlte. Jener Passus bei Mc wird freilich gar nicht als selbständiger Satz, sondern entweder als Subjekt des Folgenden oder als Zusatz zum Vorhergehenden zu deuten sein. Vor *ὁ βασιλεύς* erscheint hier noch *ὁ Χριστός*, was an den Lc-Text erinnert, sofern hier auf *σωσάτω ἑαυτόν* noch der einschränkende Satz folgt: wenn dieser der Gesalbte Gottes, der Auserwählte ist. Vielleicht war hier Jesus in U_1 nur als König Israels, in U_2 zugleich noch als Gesalbter Gottes bezeichnet. Mc hat dann den Ausdruck zu *ὁ Χριστός* verkürzt, wie wir schon 8, 29 eine solche Verkürzung angenommen haben, wo auch Lc in der Parall. den Ausdruck *ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ*, Mc nur *ὁ Χριστός* brauchte. Vgl. oben S. 332. Diese Verkürzung erinnert daran, dass Mc — wohl unter paulinischem Einflusse — auch *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ λόγος* ohne *τοῦ θεοῦ* braucht.

Die Aufforderung vom Kreuze zu steigen, als Vorbedingung für den Glauben an ihn, fehlt bei Lc. In den beiden anderen Evangelien haben wir hier die Übers.-Varr. *καταβάτω . . . καὶ πιστεύομεν*[1]) Mt, *καταβάτω . . . ἵνα . . . πιστεύσω-*

1) So dürfte mit A, den meisten it codd vg cscr 244 258 Or zu lesen sein. *πιστεύσομεν* (B D u. a.) ist naheliegende Korrektur, *πιστεύσωμεν* (א L Γ Δ u. a.) Assimilation an den Mc-Text.

μεν. Also im ersten Evangelium semitisierende Parataxe, im zweiten, in gewählterem Griechisch, Unterordnung des zweiten Satzes unter den ersten! Mt setzt zu πιστεύομεν noch αὐτῷ, resp. nach anderer Lesart ἐπ᾽ αὐτόν, Mc vor πιστεύσωμεν noch ἴδωμεν καί hinzu.

Bei Mt geht die Lästerrede V. 43 noch weiter, und zwar unter Bezugnahme auf die Worte Ps. 22, 8, in denen ein auf Gott Vertrauender verhöhnt wird. Im dritten Evangelium wird noch der Soldaten gedacht, die mit ihm ihr Spiel treiben, indem sie ihm Essig reichen und ihn mit Bezugnahme auf die Inschrift über dem Kreuze verspotten, V. 36—38. In den Chor der Lästerreden stimmen schliesslich noch die beiden (Mt Mc), resp. der eine (Lc) Übeltäter ein, der mit ihm zusammen gekreuzigt ist. Übers.-Varr.: οἱ σταυρωθέντες (so D L, sonst συνσταυρωθέντες) σὺν αὐτῷ Mt, οἱ συνεσταυρωμένοι (nach D^{gr} ohne Zusatz) Mc. Mt fügt im Anfange noch τὸ δ᾽ αὐτό hinzu, wie wohl vorher V. 41 ὁμοίως. Lc folgt hier sichtlich einer besonderen, die Ungenauigkeit von U ergänzenden Tradition. Den einen lästernden κακοῦργος weist der andere zurecht, und dieser wird auf seine Bitte von dem sterbenden Jesus seiner Seligkeit vergewissert, V. 39—43.

„Von der sechsten Stunde aber an war eine Finsternis (über das ganze Land) bis zu der neunten Stunde,“ Mt, ähnlich die Seitenreferenten. Lc gibt die erste Zeitbestimmung mit den Worten wieder ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ κτλ. Die Parallelen subordinieren sie dem folgenden: ἀπὸ ἕκτης ὥρας Mt, γενομένης ὥρας ἕκτης Mc. Vielleicht kommt aber die lukanische Parataxe der Ausdrucksweise der aramäischen Quelle am nächsten. Andere Übers.-Varr. sind ἐφ᾽ ὅλης τῆς γῆς Mc (D Eus u. a.), ἐφ᾽ ὅλην τὴν γῆν Lc,[1]) ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν Mt. Letztere Worte sind allerdings textkritisch nicht völlig gesichert, da sie in ℵ* 208 1 und bei Lactantius fehlen.[2]) Blass setzt sie daher in

1) Lc fügt V. 45 noch hinzu, dass die Sonne sich verfinstert habe (ἐσκοτίσθη), A C^3 D X Γ Δ u. a. Vielfach wird dieser Satz in den Handschriften als Begründung zum Vorhergehenden, in der Form τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, gelesen.

2) In syr^{sin} fehlen sie bei Mc. Vielleicht sind sie hier auf Grund ihres Fehlens bei Mt gestrichen worden.

Klammern. Sind sie im Mt-Text nicht ursprünglich, so hat erst U_2 den entsprechenden Passus zur Veranschaulichung zu U_1 hinzugesetzt.

In der neunten Stunde erfolgt nun der Schmerzensschrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“. Lc hat ihn übergangen, wohl, weil derselbe den Heiland in seiner tiefsten Erniedrigung zeigt. Übers.-Varr.: *περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν*[1]) Mt, *τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ*, oder, nach anderer Lesart, *τῇ ὥρᾳ τῇ ἐνάτῃ* Mc, ferner *ἀνεβόησεν* Mt, *ἐβόησεν*, resp. (D) *ἐφώνησεν* Mc. Mt fügt noch das Subjekt *ὁ Ἰησοῦς*[2]) und hinter *φωνῇ μεγάλῃ* das Part. *λέγων* hinzu.

Der Ruf selber wird nach der matthäischen Rezension *ἐλωεί, ἐλωεί, λεμὰ σαβαχθανεί*; nach der marcinischen *ἠλεί, ἠλεί, λαμὰ ζαφθανεί* gelautet haben. Die Form *σαβαχθανεί* entspricht der aramäischen שְׁבַקְתַּנִי von שְׁבַק verlassen, während *ζαφθανεί* offenbar Wiedergabe des hebräischen, Ps. 22, 2 gebrauchten עֲזַבְתָּנִי sein soll, eigentlich *ἀζαφθανεί*, mit apokopiertem erstem *ἀ*. Gewöhnlich wird allerdings die erstere Form nicht nur bei Mt, sondern auch bei Mc gelesen, doch ist hier die letztere durch D k ff² reg, indirekt auch B und i, bezeugt, sofern diese beiden Texteszeugen eine Mischform darbieten *ζαβαφθανεί*, resp. zapapthani.[3]) Ist nun aber das Verbum bei Mc in der hebräischen Form überliefert, so werden die vorangehenden Worte gleichfalls hebräische, nicht aramäische gewesen sein. Wir haben also mit B D u. a. *λαμά*, nicht *λεμά*, und wohl mit D 2pe 131 c i k n arm Eus *ἠλεί, ἠλεί* zu lesen. Allerdings hat man auch in der Lesart *ἐλωεί* eine hebräische, nicht aramäische Form (אֱלוֹהַי) wiedererkennen wollen, ja das Recht, sie aus dem Aramäischen abzuleiten, geradezu bestritten, sofern man dann *ἐλαεί* (אֱלָהִי) erwartete. Aber warum sollte der A-Laut nicht in dunkler Färbung ausgesprochen und im Griechischen deshalb geradezu durch *ω* wiedergegeben worden sein? Denkt man

---

1) Über *περί* mit dem Acc. im Sinne des Dativus temporis s. oben S. 283 Anm. 2.

2) Wird gew. auch bei Mc gesetzt, fehlt hier aber in D k syr^sin.

3) In D u. einigen it codd ist die Form *ζαφθανεί* auch in den Mt-Text eingedrungen.

bei der Form ans Hebräische, so würde man doch wohl eher ελωάι אֱלֹהַי (Wellhausen) erwarten. Jedenfalls dürfte an unserer Mc-Stelle ἐλωεί nicht ursprünglich sein. Denn selbst zugegeben, dass man es ohne weiteres aus dem Hebräischen ableiten könnte, — da in dem hebräischen Psalm, der hier zitiert wird, אֵלִי gebraucht ist, so sieht man nicht ein, wie der Verf. unserer Stelle auf ἐλωεί gekommen sein sollte. Hingegen dürfte bei Mt, wo aramäisch zitiert wird, das ἐλωεί ursprünglich sein (so ℵ B cop Chr).

Nun wird der Ruf Jesu nachher auf Elias (Elija) gedeutet, das passt nur auf אֵלִי, nicht אֱלָהִי. Mithin wird in U_1 אֵלִי gestanden haben. Daraus folgt aber nicht, dass hier im übrigen die Worte hebräisch lauteten. Denn אֵלִי wäre auch im Aramäischen nicht unmöglich.[1]) Nehmen wir an, dass im übrigen das Zitat aramäisch gegeben war, so wird begreiflich, einmal, dass Mt statt des eigentlich hebräischen Worts אֵלִי das geläufigere aramäische setzte, umgekehrt U_2 sich veranlasst fühlte, das Zitat ganz hebräisch zu bringen, was dann Mc wörtlich wiedergegeben hat.

Der Ruf wird von den Evangelisten verdolmetscht. *τοῦτ' ἔστιν* schreibt Mt zunächst, *ὅ* (Übers.-Var.) *ἐστιν μεθερμηνευόμενον* Mc. Des weiteren entsprechen den matthäischen Worten *θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί* bei Mc die Übers.-Varr. *ὁ θεός μου,*[2]) *ὁ θεός μου, εἰς τί.* Das dann folgende Verbum ist nach gewöhnlicher Lesart in beiden Evangelien *ἐγκατέλιπες.* Bei Mc finden wir dafür aber die eigentümliche Variante *ὠνείδισας* in D^{gr}, bei Macarius Magnes, ferner in c (exprobrasti) i (in opprobrium dedisti) und k (maledixisti).

Nach Harnack, Probleme im Texte der Leidensgeschichte Jesu III, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1901, S. 261—266, ist diese Lesart die ursprüngliche des Mc-Textes. „Hätte nämlich der Schriftsteller selbst *ἐγκατέλιπες* geschrieben, so begreift man nicht, warum ein Späterer

---

1) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, III, S. 427, Anm. 3, Dalman, a. a. O. S. 43, Zahn im Mt-Kommentar S. 703 Anm.

2) Das Wort fehlt in *Α Γ Δ Π* u. a., wohl weil es Ps. 22, 2 in der LXX fehlt. Bei dem zweiten *ὁ θεός* wird es allgemein gelesen.

dieses Wort nur im Marcustext und nicht auch im Matthäustext entfernt und durch *ὠνείδισας* ersetzt hat" (S. 262). Diese Erwägung ist schon an sich nicht ganz beweiskräftig, denn in zahlreichen Fällen innerhalb der Synoptiker sind Textbearbeitungen nur an einem der Evangelisten vorgenommen worden. Nun schwankt aber an unserer Stelle — was H. gänzlich übersehen zu haben scheint — besonders bei Mc die Textüberlieferung bezüglich des dem *ἐγκατέλιπες* zu Grunde liegenden semitischen Wortes. Bei Mt wird wohl *σαβαχθανεί*, bei Mc hingegen, wie wir sahen, *ζαφθανεί*, zu lesen sein. Und was jene fünf Zeugen für die Lesart *ὠνείδισας* bei Mc anlangt, so wissen wir nur von einem (c), dass er den gewöhnlichen Text *σαβαχθανεί* gelesen hat, während die beiden wichtigsten, D und der auch von Harnack sehr hochgeschätzte k, *ζαφθανεί* darbieten, und von den beiden anderen der Text des einen, i, ein Mischtext (zapapthani), der des anderen (Marcarius Magnes) unbekannt ist. Da liegt doch der Gedanke nahe, dass die Variante *ὠνείδισας* mit der Lesart *ζαφθανεί* zusammenhänge. Dieses *ζαφθανεί* ist nun offenbar ursprünglich als Transskription des hebräischen עזבתני gemeint, wie ja auch sonst hier in D die hebräischen Formen des Psalmzitats statt der aramäischen zu finden sind. Dem Sinne nach würde es also zunächst gleichgültig sein, welche Form hier gelesen wird, da das hebräische עזב sowohl wie das aramäische שׁבק „verlassen" bedeutet. Nach H. hätte nun Mc einfach in freier Weise den Ausdruck zugleich präzisierend wie abschwächend *ὠνείδισας* übersetzt, = du hast zugelassen, dass man mich schmäht, mich der Schmach preisgegeben. Das kann aber das Wort schwerlich bedeuten. Wir werden im Gegenteil hier eine sklavische Übersetzung des missverstandenen Ausdrucks *ζαφθανεί* vor uns haben. Nach Chase, the Syro-Latin Text of the Gospels S. 106 f., Nestle, Philologica sacra S. 18 f. und Dalman, Worte Jesu, I, S. 43 Anm. 2 geht diese Lesart darauf zurück, dass man das Wort *ζαφθανεί* nicht von עזבתני, sondern זְעַפְתַּנִי ableitete. זעף heisst: heftig sein, zürnen, schelten, beschuldigen. *εἰς τί ὠνείδισάς με* würde also etwa bedeuten: Weshalb hast du mich gescholten? Hiernach würde Jesus in dem Leiden, das er erdulden muss, ein Zeichen göttlichen Unwillens erblicken. — Nun ist klar, dass diese Deutung

des semitischen Wortes nur bei griechischer Transskription desselben möglich war. Ist aber die schriftliche Quelle, die der zweite Evangelist hier benutzt hat, eine aramäische gewesen, so ergibt sich, dass die Interpretation des fraglichen Wortes nicht auf ihn selbst zurückgehn kann, sondern einen Abschreiber zum Urheber haben muss, der in dem *ζαφθανεί* das עזב nicht erkannt, sondern es auf זעף zurückgeführt hat.

Einige von den Dabeistehenden hören den Schmerzensschrei und sagen: er ruft den Elias. Übers.-Varr.: *ἐκεῖ ἑστηκότων* Mt, *παρεστώτων* Mc. Die Bemerkung der Leute ist bei Mt wohl auch durch *ὅτι*, bei Mc durch *ἴδε* (resp. *ἰδού*) eingeleitet gewesen, wenngleich jenes in א D L und Verss., dieses in D fehlt. Wohl als überflüssig sind die Worte in den genannten Handschriften weggelassen worden. *ὅτι* recitativum lesen wir auch Lc 8, 20 in Parall. mit *ἰδού*, über die event. Erklärung dieser Erscheinung vgl. oben S. 162. Mt setzt zu *φωνεῖ* noch *οὗτος* hinzu.

Zur Milderung seiner Qualen, die ihm den Schmerzensschrei ausgepresst haben, reicht ihm jemand, wohl einer von den römischen Soldaten, einen mit Essig gefüllten Schwamm. „Und sogleich lief einer von ihnen hin, nahm einen Schwamm, füllte ihn mit Essig, legte ihn um ein Rohr und gab ihm zu trinken," Mt, ähnlich Mc.[1]) Wie lebendig und einfach zugleich die Schilderung! Übers.-Varr.: *εἷς* Mt, *τις* Mc, *πλήσας* Mt, *γεμίσας* Mc, *ὄξου* Mt (D 69), *ὄξους* Mc, *περιθείς* Mt, *ἐπιθείς* Mc (D c k i n). Das *εὐθέως* vor *δραμών* bei Mt hat bei Mc keine Parall.,[2]) was damit zusammenhängen dürfte, dass auch *ἐξ αὐτῶν* (hinter *εἷς*) nur bei Mt zu lesen steht. Im ersten Evangelium ist der Zusammenhang dieses Satzes mit dem Vorangehenden ein engerer als im zweiten. Derjenige, der Jesu hier den Mitleidsdienst erweist, gehört selber zu denen, die den Ausruf gehört und auf einen Schrei nach dem Retter Elias gedeutet haben. Er erfährt wegen seiner Handlung den Tadel der übrigen, die in derselben einen Eingriff in das eventuelle

1) Bei Lc V. 36 war die Darreichung des Essigs nicht eine Tat des Erbarmens, sondern des Spottes.

2) Es erinnert das an das Verhältnis von Mt 24, 29 zu Mc 13, 24 (s. oben S. 536).

Rettungswerk des Elias, auf das sie gespannt sind, erblicken: „Lass, wir wollen sehen, ob Elias kommt und ihn retten wird.“[1]) Bei Mc gehört er selbst nicht zu dieser Gruppe, er tadelt sie hier wegen ihrer spöttischen Bemerkung: *ἄφετε ἴδωμεν, εἰ ἔρχεται Ἠλείας καθελεῖν*[2]) *αὐτόν*. Das *ἄφετε* kann sich hier nicht auf die Deutung des Ausrufs Jesu an sich beziehen — der Mann acceptiert sie ja selbst —, sondern nur auf den spöttischen Ton, in welchem jene Erklärung wohl ausgesprochen worden ist. Allerdings hat Mc hierauf vorher nicht aufmerksam gemacht. Das entsprechende *ἄφες* bei Mt ist viel deutlicher. Es geht gegen die Darreichung des Essigs, in der man einen Eingriff in das eventuelle Rettungswerk des Elias erblickt. Somit scheint mir die Darstellung des ersten Evangelisten die klarere und ursprünglichere. Vgl. auch J. Weiss, a. a. O. S. 338 Anm. 1. Der Verf. von U_2 oder Mc hat dann die Bemerkung, dass er den Elias rufe, einfach als Spottrede gedeutet und daran Anstoss genommen, dass derjenige, der hier ein gewisses Mitleid mit Jesus zeigt, zu jenen Spöttern gehört haben sollte. So wurde er von ihnen unterschieden, ja ihnen entgegengesetzt, indem er sie wegen ihres Spottes tadelt.

Gehn mithin die Worte *εὐθέως* und *ἐξ αὐτῶν* im Mt-Texte wohl auf entsprechende Ausdrücke in U_1 zurück, so wird man ein gleiches auch von dem semitisierenden *λαβών* vor *σπόγγον πλήσας τε ὄξου* sagen dürfen, welchem im Mc-Texte nichts entspricht. Vgl. Mt 27, 30 Mc 15, 19 (oben S. 611).

Es folgt nun nur bei Mt in ℵ B L u. a. eine Glosse aus Joh 19, 34: ein anderer aber nahm eine Lanze und durchbohrte seine Seite, und es kam Wasser und Blut heraus. Der ursprüngliche Text aller drei Evangelisten aber berichtet nunmehr von dem letzten lauten Rufe Jesu, nach welchem der Tod sogleich eintrat. Lc weiss noch die Worte dieses Rufes anzuführen: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist, vgl. Ps. 31, 6. Übers.-Varr.:

---

1) *σώσων αὐτόν*, resp. (D, einige it codd 1 209) *καὶ σώσει αὐτόν*.

2) Der Inf. Aor. nach *ἔρχεται* Übers.-Var. zu dem Part. Fut., resp. parataktisch angeschlossenen Ind. Fut. bei Mt. Siehe die vorige Anm. Der Begriff der Rettung (Mt, U_1) ist hier nach den Umständen durch einen technischen Ausdruck (Holtzmann) näher bestimmt.

κράξας[1]) φωνῇ μεγάλῃ Mt, φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ Lc, ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην Mc, ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα[2]) Mt, ἐξέπνευσεν Mc Lc.

Mit dem Tode Jesu ist die Erlösung vollbracht, der Zugang zum Allerheiligsten eröffnet. „Und siehe, der Vorhang des Tempels spaltete sich von oben her (bis unten in zwei Teile)“,[3]) Mt, ähnlich die Parallelen. Lc bringt den Passus allerdings schon vor dem Bericht von dem Todesschrei, im Anschluss an die Erzählung von der Verfinsterung der Sonne V. 45. Offenbar hat schon für U_1 dieses Ereignis symbolische Bedeutung gehabt, wie ja auch Stellen wie Mt 20, 28; 26, 28 zeigen, dass schon in der ältesten Form des aramäischen Urevangeliums der Tod Jesu als Versöhnungstod gewertet worden ist. Mit seinem ἰδού (hinter καί), mit welchem Mt auf das wunderbare Geschehnis hinweist, steht er, wie so oft in der Erzählung, allein da (vgl. oben S. 37). Seinem ἄνωθεν entspricht bei Mc die abundante Bildung ἀπὸ ἄνωθεν (vgl. ἀπὸ μακρόθεν bei ihm 5, 6; 8, 3; 11, 13; 14, 54, ἐκ παιδιόθεν 9, 21). Lc bezeichnet die Art der Spaltung einfach durch μέσον, was in D wohl nur um der Parallelen willen ausgelassen worden ist, wie hier auch der ganze Passus an die den Parallelen entsprechende Stelle gerückt ist. Aus offenbar anderer Quelle als U_1 berichtet Mt noch von weiteren wunderbaren, freilich wohl wesentlich legendarischen Erscheinungen beim Tode Christi V. 51b—53.

Hatte schon der sterbende Jesus nach den mannigfachen Verspottungen Mitleid gefunden, so findet der Gestorbene volle Anerkennung seiner messianischen Gottessohnschaft bei dem heidnischen Hauptmann, der die Exekution zu beaufsichtigen hatte. Übers.-Varr.: ὁ ἑκατοντάρχης, resp. ἑκατόνταρχος bei Mt, das latinisierende ὁ κεντυρίων bei Mc, und in den Worten, die der Mann spricht, ἀληθῶς Mt Mc, ὄντως Lc. Wenn Mc und Lc als

---

1) Vorher ist hier ein πάλιν vom Evangelisten zugefügt.

2) Die Übersetzung des syr^{sin}: da stieg sein Geist hinauf, wird schwerlich als genaue Reproduktion des griechischen Wortlauts in Betracht kommen dürfen.

3) syr^{sin} liest die eingeklammerten Worte nur bei Mc, nicht, wie gewöhnlich, auch bei Mt. Haben sie in Mt ursprünglich nicht gestanden, so kommen sie erst auf Rechnung des Mc oder sind von U_2 zu dem Texte von U_1 hinzugefügt worden.

Subjekt dieses Satzes nicht nur *οὗτος* wie Mt, sondern noch *ὁ ἄνθρωπος* dabei lesen, so geht dieser Ausdruck wohl auf einen entsprechenden Zusatz von U_2 zu U_1 zurück. Wie man sich allerdings den Glauben des Hauptmanns psychologisch näher vermittelt vorstellen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit schon Lc gefühlt zu haben scheint, insofern er ihm nur einen lauten[1]) Lobpreis Gottes (über die Art, wie Jesus gestorben) und ein Bekenntnis zur Unschuld, nicht zur Gottessohnschaft Jesu in den Mund legt. Nach Mt sind es deutlich die vorangegangenen, Furcht erregenden Zeichen, auf deren eines, das Erdbeben noch besonders hingewiesen wird, welche diesen Glauben motivieren sollen. Mc schreibt: *ἰδὼν .... ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν.* Hinter *οὕτως* lesen A C (D)[2]) X *Γ Δ Π* u. a. noch *κράξας.* Doch ist dies Wort offenbar Glosse, und es fragt sich, ob eine sinngemässe. B. Weiss, Holtzmann u. a. erklären entsprechend. Die ausserordentliche Kraft, die der Verscheidende durch seinen lauten Schrei noch zu erkennen gab, habe in dem Hauptmann den Eindruck hervorgerufen, dass jener kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Gottessohn war. Diese Deutung scheint mir ziemlich geschraubt, wenngleich kein skurriler Unsinn, wie sie Wellhausen nennt. An die äusseren Zeichen beim Tode Jesu wird man aber auch nicht denken dürfen. Denn wenn Mc durch besonderen Zusatz hervorhebt, dass der zuschauende Hauptmann Jesu gegenüber[3]) stand, so hat das doch den Sinn, dass er die Möglichkeit hatte, ihn und sein Verhalten genau zu beobachten. Wenn wir von der Art und Weise reden, wie jemand gestorben ist, so meinen wir nicht nur sein letztes Lebenszeichen, sondern die Stunden vor seinem Tode. Entsprechend wird unsere Stelle zu deuten sein. Das *οὕτως* bezieht sich dann auf Jesu Haltung am Kreuze,

---

1) *καὶ ὁ ἑκατόνταρχος φωνήσας ἐδόξαζεν κτλ.* (D). Gewöhnlich wird in Assimilation an den Mt-Text gelesen: *ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατόνταρχ. τὸ γενόμενον ἐδόξαζεν κτλ.*

2) Der Text ist hier recht in Unordnung, sofern anstelle des *ὅτι*-Satzes zu lesen steht: *οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν*!

3) *ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ. αὐτοῦ* hat allerdings im unmittelbar vorhergehenden Verse keine Beziehung, daher D 2pe i n q Or einfach *ἐκεῖ* statt der drei Worte lesen.

so vor allem wohl auf seine Anklage wider Gott V. 34, die von einem Gefühl schlechthiniger Unschuld Zeugnis ablegte.

Nach Mt gelangen auch die übrigen Soldaten zum Glauben, die mit dem Hauptmann das Kreuz Jesu bewachten. Doch stammt dieser Zug schwerlich aus U_1, sondern wird einer späteren, vergröbernden Tradition angehören. Auch das *ἐφοβήθησαν σφόδρα* wird auf ihre Rechnung kommen. Es ist wohl vor allem durch das Erdbeben motiviert, von dem gleichfalls in U_1 noch nicht die Rede war.

Neben dem soeben gläubig Gewordenen werden noch galiläische Anhängerinnen als Zeugen seines Todes erwähnt, die freilich nur von ferne zuschauen. Bei Lc werden sie V. 49 zusammen mit „allen Bekannten“ Jesu (auch den Jüngern?) aufgeführt. Auch des Volkes wird hier im Verse vorher noch gedacht, das bussfertig fortgeht, nachdem Jesus gestorben. Übers.-Varr.: *ἀπὸ μακρόθεν* Mc, während bei den Seitenreferenten das *ἀπό* vor *μακρόθεν* nicht so allseitig bezeugt ist,[1]) *θεωροῦσαι* Mt Mc, *ὁρῶσαι* Lc, *αἵτινες ἠκολούθησαν* Mt, *αἱ συνακολουθοῦσαι* Lc.[2]) Mc drückt sich hier nicht so aus, dass die Frauen Jesu von Galiläa gefolgt waren (U Mt Lc), sondern da er ihrer bei der Schilderung der galiläischen Zeit nicht gedacht hat, schreibt er, das Versäumte gewissermassen nachholend, *αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ.* Wenn er dann fortfährt: *καὶ διηκόνουν αὐτῷ*, so korrespondieren diese Worte als Übers.-Var. mit den matthäischen *διακονοῦσαι αὐτῷ*, während Lc nichts Entsprechendes bringt, da er schon 8, 3 auf ihre dienende Tätigkeit hingewiesen hat. Im Anfange des Passus korrespondiert mit dem *ἦσαν* der Seitenreferenten das genauere *εἱστήκεισαν* bei Lc. Mc setzt vor *γυναῖκες* ein *καί*, Mt *ἐκεῖ*, Lc *ταῦτα* zu *ὁρῶσαι.* Mc bezeichnet die Frauen als *πολλαί*, nennt dann aber, in Form einer Apposition, nur wenige Namen. Diese Inkonzinnität der Darstellung hat man gewöhnlich zu beseitigen gesucht, indem man vor den ersten Namen, auf *γυναῖκες πολλαί* bezüglich, *ἐν αἷς ἦν*

---

1) *ἀπὸ μακρόθεν* ist wohl gerade für Mc charakteristisch, vgl. *ἀπὸ ἄνωθεν* V. 38 S. 626.

2) *συνακολουθεῖν* wird hier einfach wie Mc 5, 37 = *ἀκολουθεῖν* gebraucht sein und nicht andeuten, dass auch die vorher genannten Bekannten Jesu ihm aus Galiläa gefolgt waren.

einschob. Doch da die Worte bei Chrysostomus und in syr^{sin} fehlen, werden sie mit Blass als Glosse zu betrachten sein. Bei Mc ist die Inkonzinnität vermieden. Hier lesen wir *γυναῖκες ... ἐν αἷς κτλ.* und hinterher *καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.*

Die bei Mt und Mc — bei Lc fehlt eine Parallele — angeführten Namen betreffen die Maria von Magdala, Maria die Mutter des Jakobus und Joseph, wie wir die betr. Worte immer noch am besten deuten werden,[1]) und, wie Mt sich ausdrückt, „die Mutter der Söhne Zebedäi.“ Die letztere ist bei Mc einfach Salome genannt, ohne Erwähnung ihres Gatten oder ihrer Söhne. Was hier die Söhne der zweiten Maria anlangt, so wird der eine, Jakobus, zur Unterscheidung von den Zebedaiden als der kleine bezeichnet, der andere als Joses, resp. Jose, eine Abkürzung für Joseph.[2]) Auch Mt 13, 55, parallel Mc 6, 3 erscheint an der ersteren Stelle die vollere Form, an der zweiten die Abkürzung, vgl. oben S. 239 Anm. 1.

Die Bestattung.

Mt 27, 57—61. Mc 15, 42—47. Lc 23, 50—56.

Am Abende erfolgt die Beerdigung. Eine angesehene Persönlichkeit, Joseph von Arimathäa,[3]) tritt auf den Plan und erwirkt bei Pilatus die Erlaubnis, den Leichnam beizusetzen. Bei Lc fehlt die Zeitbestimmung der Seitenreferenten *ὀψίας γενομένης*. Einfach mit *καὶ ἰδού* eröffnet er den Abschnitt. Es fehlt auch eine Parall. zu dem *ἐλθών* des Mc, resp. *ἦλθεν* (Übers.-Var.) des Mt.

Der zweite Evangelist fügt nicht nur ein *ηδη* vor *ὀψίας γενομένης* hinzu, sondern hinterher noch den erläuternden Satz:

---

1) *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ.* Ähnlich Mc. Syr^{sin} übersetzt: Maria, die Tochter des Jacobus und Mutter des Joseph.

2) Bei Mc dürfte *Ἰωσῆ* (א* A C *Γ Π* syr^{p} syr^{sch} arm go u. a.), nicht *Ἰωσῆτος* zu lesen sein. Auch in den Mt-Text ist die Form *Ἰωσῆ* (statt *Ἰωσήφ*) vielfach eingedrungen (A B C *Γ Δ Π* u. a.), D^{c} liest hier *Ἰωσῆτος*.

3) D liest allerdings mit manchen andern Texteszeugen bei allen drei Synoptikern Arimathia.

ἐπεὶ ἦν παρασκευὴ ὅ ἐστιν πρινσάββατον.[1]) Die Nähe des Sabbats[2]) machte eine möglichst baldige Beerdigung wünschenswert. Bei Lc ist an etwas späterer Stelle, nachdem die Bestattung bereits erfolgt ist, V. 54 auf den Charakter des Tages hingewiesen. Vielleicht hatte U_2 hier für seine heidenchristlichen Leser diese orientierende Notiz eingeführt, Mc hat sie dann für den Anfang des Passus vorweggenommen. Im übrigen kürzt der letztere hier etwas, sofern das matthäische *ἄνθρωπος . . . τοὔνομα* und das lukanische *ἀνὴρ ὀνόματι* (Übers.-Varr.) keine Parallelen bei ihm haben. Er führt den betr. gleich mit seinem Namen Joseph von Arimathäa ein. Wenn er ihn dann als *εὐσχήμων βουλευτής* bezeichnet, so hat letztere Benennung bei Lc (*βουλευτὴς ὑπάρχων*) seine Parall., wird mithin erst von U_2 zu U_1 zugefügt worden sein, erstere bei Mt, sofern dieser ihn *πλούσιος* nennt, worin eine Übers.-Var. zu *εὐσχήμων* liegen dürfte, da letzteres Wort u. a. auch opibus conspicuus (Wilke-Grimm) bedeutet. Lc wird letztere Bestimmung zwar in seiner Quelle gelesen, sie aber übergangen haben. Denn mehr als der Reichtum des Arimathäers scheint ihn sein Charakter zu interessieren. Er war ein guter und gerechter Mann, welcher „ihnen in Rat und Tat nicht zugestimmt hatte" (Weizsäcker).[3]) Seine Stellung zu Jesu fasst Mt einfach in dem Sinne, dass

---

1) So dürfte mit D Σ 609 und vielleicht auch einigen Verss. zu lesen sein. *πρὶν σάββατον* wird man diese Lesart nicht akzentuieren dürfen, denn wenn *πρίν* auch gelegentlich als Präp. vorkommt (vgl. oben S. 566), so doch nur mit dem Gen., nicht Acc. Gewöhnlich wird hier allerdings in den Handschriften *προσάββατον*, oder, mit naheliegender Dittographie des *σ* *προσσάββατον* gelesen. Syr[sin] scheint hier einen verstümmelten Text als Vorlage gehabt zu haben, in welchem von all den Zeitbestimmungen nur die letzten acht Buchstaben deutlich zu lesen waren. Denn er übersetzt: und es war am Sabbat, da kam usw.

2) Wenn die Tageszeit genauer als *ὀψία* bezeichnet ist, so bezieht sich das wohl auf den Spätnachmittag, etwa die Zeit von 4—6 Uhr.

3) V. 50[b] 51[a]. Der Passus charakterisiert sich als Einschub in einen älteren Zusammenhang dadurch, dass die Worte *ἀπὸ Ἀριμαθαίας*, wozu hier noch *πόλεως τῶν Ἰουδαίων* gesetzt ist, unnatürlich weit von *Ἰωσὴφ βουλευτὴς ὑπάρχων* getrennt sind, und *αὐτῶν* bei *πράξει* grammatisch keine Beziehung hat. Auch fragt sich, ob die bei Lc offenbar vorliegende Auffassung, dass Joseph als Ratsherr dem Synedrium angehörte, diejenige von U_2 war.

auch er sein Jünger geworden war. Doch ist sehr fraglich, ob nicht die Quelle sich unbestimmter ausgedrückt hat. Nach Mc und Lc erwartete auch er (bei Lc fehlt allerdings wohl καὶ αὐτός) das Reich Gottes. Übers.-Varr.: ἦν προςδεχόμενος Mc, προςεδέχετο Lc. Wahrscheinlich hat sich schon U_1 entsprechend ausgedrückt, und Mt hat diese Worte in seiner Weise gedeutet, obwohl sie beispielsweise ebenso gut auf einen Johannesjünger gehn konnten.

Jedenfalls bezeugt der Mann sein Interesse und seine Verehrung für Jesus, indem er sich ein Herz fasst, wie Mc noch ausdrücklich bemerkt, zu Pilatus geht und von ihm den Leichnam Jesu erbittet. Übers.-Varr.: προςελθὼν τῷ Πειλάτῳ, resp. (D it vg Or) προςῆλθεν τ. Πειλ. καί Mt, εἰςῆλθεν resp. ἦλθεν (D 26^ev^) πρὸς (τὸν)[1] Πειλᾶτον Mc, προςελθὼν τῷ Πειλάτῳ Lc. Statt τὸ σῶμα (Mt Lc) ist bei Mc vielleicht, auf Grund von D^{gr} aeth syr^{sin}, τὸ πτῶμα zu lesen. Pilatus schenkt ihm den Leichnam (Mc) oder, wie Mt, in vielleicht freierer Wiedergabe der Quelle, sich ausdrückt, ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι. Bei Lc fehlt eine entsprechende Wendung, er hat wohl schon in dem vorangehenden ᾐτήσατο die Gewährung der Bitte einbeschlossen gedacht. Im zweiten Evangelium lesen wir nun aber zwischenein V. 44.45^a noch einen Passus, nach welchem Pilatus sich darüber wundert, dass Jesus schon tot sein sollte, und es erst glaubt, nachdem der herbeigerufene Hauptmann es bestätigt hat. Sollte diese kleine Episode vielleicht zugefügt worden sein, um dem Glauben an einen Scheintod Jesu jedes Recht zu nehmen?

Joseph nimmt den Leichnam Jesu, wickelt ihn in Linnen und setzt ihn in einem aus dem Felsen gehauenen Grabe bei. Mc hebt noch zunächst hervor, dass er die Leinwand einkauft.[2]) Dass sie noch unbenutzt war, erwähnt auch Mt in dem Zusatze καθαρᾷ zu σινδόνι. Seinem einfachen λαβών, resp. (D) παραλαβών entspricht bei den Seitenreferenten das genauere,

1) Fehlt in A C D Γ Π u. a.

2) Obgleich auf diese Weise das Wort σινδών bei ἀγοράσας gebraucht ist, wiederholt es doch Mc kurz darauf bei ἐνείλησεν, statt αὐτῇ oder εἰς αὐτήν zu schreiben. Vielleicht kann man auch darin ein Anzeichen erblicken, dass die Worte ἀγοράσας σινδόνα in einen älteren Zusammenhang eingefügt worden sind.

auf die Herabnahme vom Kreuze bezügliche *καθελών*. Offenbar hatte hier schon U_2 einen genaueren Ausdruck als U_1 gebraucht. Übers.-Varr.: *ἐνετύλιξεν* Mt Lc, *ἐνείλησεν* Mc, *ἐν σινδόνι* (B D u. a.) Mt, *σινδόνι* Lc, *τῇ σινδόνι*, resp. *εἰς τὴν σινδόνα* (D) Mc, ferner *ἔθηκεν* Mt Lc, *κατέθηκεν* Mc, *μνημείῳ* Mt, *μνήματι* Mc Lc. Als Objekt bei *καθελών* braucht Mc *αὐτόν*, die Seitenreferenten lesen an der entsprechenden Stelle *αὐτό*, resp. *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*. *αὐτόν* und *αὐτό* können auf denselben aramäischen Ausdruck zurückgehn.

Das Grab, in welchem der Leichnam des Herrn Aufnahme findet, wird von allen drei Referenten als in oder aus dem Felsen gehauenes bezeichnet. Mt: *ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ*, Mc: *ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας*, Lc: *λαξευτῷ* (auf *μνήματι* bezüglich). Alle drei verschiedenen Ausdrucksweisen dürften auf eine aramäische zurückgehn oder man müsste annehmen, dass hier U_1 sich aktivisch, U_2 passivisch ausgedrückt hat. Mt bezeichnet das Grab als ein neues, in etwas umständlicher Darstellungsform finden wir denselben Gedanken bei Lc: *οὗ οὐκ ἦν οὔπω* (resp. *οὐδέπω*) *οὐδεὶς*[1]) *κείμενος*. Wohl unabhängig von einander haben beide Evangelisten diesen Zug ihrem Berichte eingefügt, gleichwie Mc und Mt den Zug von der Neuheit des Linnens. Bei Mt ist übrigens das Grab noch direkt als dem Joseph gehöriges bezeichnet, wobei dahingestellt bleiben mag ob schon U_1 sich entsprechend ausgedrückt hat oder nicht.

Der Zugang zur Grabestür wird durch einen Stein versperrt, Mt Mc.[2]) Übers.-Varr.: *προςεκύλισεν ἐπὶ τὴν θύραν* Mc, *προςκυλίσας τῇ θύρᾳ* Mt. Letzterer fügt noch *ἀπῆλθεν* hinzu und betont die Grösse des Steines. In D c sah finden wir auch bei Lc einen entsprechenden Passus: *καὶ θέντος αὐτοῦ* (Rückbeziehung auf die Worte *ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι κτλ.*) *ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λίθον ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον*. Die Worte werden

1) *οὐδείς* ist wohl nicht an drittletzter, sondern erst an zweitletzter Stelle zu lesen mit D X *ΓΔ* Or u. a.

2) Gegen Wellhausens Zweifel an der Geschichtlichkeit dieses Zuges der Berichterstattung vgl. Merx z. d. Mt-Stelle: „Die hebräischen Grabkammern hatten eine Tür, die in Zapfen hing und drehbar war, man nannte sie גּוֹלֵל (golel), und um sie zu sichern, lehnte man einen grösseren Stein schräg dagegen, der דּוֹפֵק (dofeq) heisst“ (S. 435).

gewöhnlich als Glosse gedeutet, doch sind sie möglicherweise echt und frühzeitig gestrichen worden, weil man das Übertreibende der hier zu Grunde liegenden Tradition erkannte. *ἐπιτιθέναι* ist auch bei Mt in syr^{sch} und bei Mc in syr^{sin} neben *προςκυλίζειν* eingedrungen und hat das Wort in letzterem cod. bei Mt ganz verdrängt.

Als Zeugen der Beerdigung werden noch zwei von den Frauen erwähnt, welche bereits, wenn auch in der Ferne stehend, Zeugen des Todes Jesu gewesen waren: Maria von Magdala und die „andere Maria“, wie sie Mt mit Bezugnahme auf V. 56 nennt, während Mc sie genauer als Mutter eines ihrer beiden Söhne bezeichnet, mag das nun Jose sein, wie gewöhnlich gelesen wird, oder Jacobus, wie D ff^2 n q syr^{sin} schreiben und 16, 1 allgemein überliefert ist. Den dritten Evangelisten scheinen die Namen nicht mehr interessiert zu haben, wie ihn ja manche Details der evangelischen Geschichte, z. B. genauere Ortsangaben, nicht mehr interessieren. Er spricht nur von Frauen die folgten, die aus Galiläa mit Jesus gekommen waren. Nun heisst es bei Mt: sie sassen dem Grabe gegenüber. Ist dies die Ausdrucksweise von U_1 gewesen, so wird U_2 (vgl. Mc Lc) den Satz anders geformt haben: sie sahen die Stätte, wo er beigesetzt worden war. Übers.-Varr.: *ἐθεώρουν* Mc, *ἐθεάσαντο* Lc, *τέθειται* Mc, *ἐτέθη* Lc. Mc wird U_2 getreu wiedergeben, wenn er schreibt: *ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.*[1]) Lc drückt sich etwas breiter aus: sie sahen das Grab und wo sein Leib beigesetzt worden war.

Mt fügt noch, offenbar aus anderer Quelle als U_1, einen kleinen Abschnitt V. 62—66 zu, nach welchem Pilatus am darauf folgenden Sabbattage auf Veranlassung der Hohenpriester und Pharisäer das Grab Jesu bewachen und versiegeln liess.

Die Frauen am Grabe.

Mt 28, 1—10. Mc 16, 1—8. Lc 24, 1—10.

Mit 28, 1 lenkt Mt wieder in den Gang seiner U_1-Quelle zurück. In dieser war wohl von etwaigen Vorgängen am Sabbat

---

1) D c ff^2 q arm lesen *τὸν τόπον ὅπου* statt des blossen *ποῦ*. Das wird spätere Erweiterung sein.

selbst nichts berichtet. Denn wir werden nunmehr in eine mit *ὀψὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* bezeichnete Zeit versetzt, d. h. etwa um 6 Uhr abends oder sehr bald danach. Mag auch die Ausdrucksweise: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* doppeldeutig sein — doch vgl. Merx z. d. St. —, *ὀψὲ σαββάτων*[1]) kann jedenfalls nach dem sonstigen Sprachgebrauch von *ὀψέ* resp. *ὀψίας* in den Evangelien zur Bezeichnung der Tageszeit nur den Spätnachmittag oder den Abend bedeuten. Vgl. z. B. Mc 13, 35: *οὐκ οἴδατε, πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ*; cf. auch Mt 27, 57 Mc 15, 42: als es spät geworden, kommt Joseph von Arimathäa den Pilatus um den Leichnam Jesu zu bitten, d. h., wie dort ja ganz klar ist, noch gegen Abend desselben Tages, kurz vor Sabbatanbruch, nicht in der Dämmerung des nächsten Morgens. *ὀψὲ σαββάτων* ist nur insofern doppeldeutig, als es sowohl den Abend im engeren Sinne, wie auch die letzten Nachmittagsstunden bezeichnen könnte. Zur genaueren Zeitbestimmung wird daher *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* hinzugefügt.

Wir befinden uns an der Grenzscheide zweier Tage, der auf den Sabbat 6 Uhr abends folgende Tag beginnt gerade. In dieser Zeit kommen die Frauen wieder zum Grabe. *ἐπιφώσκειν* bezieht sich dann auf den Aufgang nicht der Sonne, sondern des Mondes, vgl. auch Lc 53, 54. Für unser Empfinden ist das allerdings eine seltsame Ausdrucksweise, aber nicht — ich berufe mich hier auf Herrn Professor Brockelmann — für die Auffassungsweise des Orientalen, für den das erquickende Mondlicht im Verhältnis zu dem ausdörrenden Sonnenlichte eine viel grössere Bedeutung besitzt als für uns. Nun stimmt allerdings die hier gegebene Zeitbestimmung mit der der Seitenreferenten nicht überein. Nach dieser kommen die Frauen erst in der Frühe des nächsten Morgens zum Grabe. Lc 24, 1: (*τῇ*)[2]) *μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως*, Mc 16, 2:

1) Ich verstehe nicht, wie Merx den Plur. sinnlos nennen kann. *τὰ σάββατα* zur Bezeichnung eines Sabbats, kommt doch auch sonst nicht selten vor, bei den Synoptikern jedenfalls Lc 4, 16 und wohl auch Mc 1, 21 Lc 4, 31 (vgl. oben S. 52).

2) Der Art. fehlt in D, kann hier aber um der Parallelen willen fortgelassen worden sein.

(λίαν)[1] πρωῒ μιᾷ[2]) σαββίτου[3]) (mehrfache Übers.-Varr.). Ist λίαν bei Mc Glosse, so wird erst Lc den verstärkenden Ausdruck bei dem Worte „frühe" zu dem Text von U_2 hinzugesetzt haben. Nach Mc ist immerhin die Sonne wohl bereits aufgegangen.[4]) In jedem Falle besteht hier eine eigentümliche Differenz der Zeitangabe zwischen U_1 und U_2. Der Verf. von U_2 scheint die Notiz seiner Vorlage von dem Aufleuchten des neuen Tages nicht auf die Zeit 6 Uhr abends, sondern 6 Uhr morgens gedeutet zu haben.

Nach Mt sind es nur zwei Frauen, die zum Grabe kommen, Maria von Magdala und die andere Maria, wie die Mutter des Jakobus und Joseph schon 27, 61 genannt war. In U_1 folgte wohl unser Vers unmittelbar auf jenen. Wenn trotzdem hier die beiden Namen wiederholt werden, so hat das etwas Feierliches, es verrät sich darin das Bewusstsein der Verfassers, einen neuen, wichtige Dinge enthaltenden Abschnitt seines Berichtes zu beginnen. Bei Mc ist die zweite Maria als Mutter des einen ihrer beiden Söhne, des Jakobus bezeichnet, vgl. 15, 40. 47. Ausserdem taucht hier als dritte Salome auf, die, wohl mit der Mutter der Zebedäiden identisch, Zeugin des Hinscheidens Jesu gewesen war, Mt 27, 56 Mc 15, 40. Lc nennt auch hier keine Namen. Er wird aber in U_2 solche gelesen haben und führt auch an etwas späterer Stelle, V. 10, wo er von der Rückkehr der Frauen vom Grabe berichtet, die *Μαγδαληνὴ Μαρία* sowie die Maria, die Mutter des Jakobus, an; zwischen beiden erwähnt er eine Johanna, die nach 8, 3 die Frau des Chuza war, also mit der Gattin des Zebedäus nicht identifiziert werden darf. Neben diesen drei Frauen erscheinen aber an

---

1) Fehlt in D c k n syr^sch syr^sin arm, daher doch möglicherweise späterer, dem lukanischen βαθέως entsprechender Zusatz.

2) Gewöhnlich wird noch der Art. vorgesetzt, er fehlt aber in B D 1. A C D X Γ Π u. a. lesen den Gen. μιᾶς. Doch lag es wohl nahe, wenn πρωῒ vorherging, von diesem das Wort abhängig zu machen, der Gen. ist daher schwerlich ursprünglich.

3) So D c k q, sonst τῶν σαββάτων.

4) ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, wie es am Schluss des Verses 2 heisst. K Π* u. a. setzen noch ἔτι (schon) davor. Auf der andern Seite schreiben D c n q Aug Hes das Praes. ἀνατέλλοντος, um die Frühe noch etwas mehr zu betonen.

jener Stelle 24, 10 noch andere, die gleichfalls zu dem Grabe Jesu gegangen waren.

Dem matthäischen *ἦλθεν* (Subjekt: Maria von Magdala und die andere Maria) entspricht als Übers.-Var. bei Mc *ἔρχονται*, bei Lc *ἦλθον*. Nach Mt wollen die Frauen nur das Grab besuchen. Nach den Seitenreferenten kommen sie zu demselben[1]) mit Spezereien, die sie zubereitet (Lc), resp. eingekauft haben (Mc). Mc sagt noch direkt, dass sie mit ihnen den toten Jesus salben wollen. Offenbar hat erst U_2 diesen Zug mit den Spezereien eingefügt, um es noch deutlicher zu motivieren, weshalb die Frauen zum Grabe kommen. Allerdings findet sich hierbei eine Differenz der Zeitbestimmung auch zwischen Mc und Lc. Nach letzterem kehren die Frauen sogleich nach der Beerdigung um und bereiten *ἀρώματα* und *μύρα*, offenbar noch vor Anbruch des Sabbats, denn an diesem ruhten sie, wie ausdrücklich bemerkt wird. Nach Mc ist der Sabbat bereits vorüber,[2]) als die Frauen die Spezereien einkaufen (16, 1). Welche Zeitangabe derjenigen von U_2 entspricht, wird sich schwerlich mehr ausmachen lassen.

D c ff^2 (k) n q syr^{hier} arm lesen übrigens bei Mc vor *ἠγόρασαν*, c ff^2 schon unmittelbar hinter *διαγενομένου σαββάτου*, das Part. *πορευθεῖσαι*. *πορευθεῖσαι ἠγόρασαν ἀρώματα* würde dann ein Seitenstück zu dem *ὑποστρέψασαι ἡτοίμασαν ἀρώματα* bei Lc 23, 56 bilden. Jenes Part. ist aber im Mc-Texte gewöhnlich gestrichen worden, weil es gleich weiter heisst *ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν*. Die genannten Handschriften lassen nun ihrerseits meistens das *ἐλθοῦσαι* aus, nur in syr^{hier} und arm haben sich beide Partizipien erhalten.

Nach Mt findet, V. 2, als die Frauen zum Grabe kommen, ein Erdbeben statt. Dasselbe ist durch einen Engel verursacht, der vom Himmel herabsteigt und den Stein von der Grabestür

---

1) Mt nennt es hier *τάφος*, Lc *μνῆμα*, Mc (ℵ^c A B D L u. a.) *μνημεῖον* (Übers.-Varr.).

2) Die Worte *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* fehlen allerdings in D n q, doch fehlen hier auch die Namen der Frauen. Dieselben sind wohl mit Rücksicht auf den vorangehenden Vers (15, 47) gestrichen, wo wenigstens zwei derselben bereits erwähnt waren. Bei dieser Auslassung wird auch die Zeitbestimmung mit fortgefallen sein.

fortwälzt und sich auf ihn setzt. V. 3 wird sein leuchtendes Aussehen näher beschrieben und V. 4 die betäubende Wirkung der Vorgänge auf die Grabeswächter. Von den letzteren war 27, 65 f. die Rede gewesen, in einem offenbar nicht aus U_1 stammenden Sonderabschnitte des Mt. Schon diese Beziehung weist darauf hin, dass die drei Verse 2—4, wenigstens in der jetzt bei Mt vorliegenden Form, nicht auf U_1 zurückgehn werden. Es fehlt auch eine eigentliche Parall. bei den Seitenreferenten. Wenn freilich der erste Evangelist V. 5 (parallel Mc V. 6 Lc V. 5) fortfährt: es nahm jedoch der Engel das Wort und sprach zu den Weibern, so ist klar, dass in U_1 mindestens ein Satz vorangegangen sein muss, in welchem bereits auf den Engel und seinen Aufenthalt am Grabe hingewiesen war. Aus dem Vergleich zwischen Mc und Lc werden wir entnehmen können, zunächst, was in U_2 etwa vorher berichtet gewesen ist. Nach dem Mc-Evangelium fragen sich die Frauen, wer ihnen wohl den Stein von der Grabestüre wälzen würde. Sie wollen ja in das Grab hinein, den Leichnam Jesu nachträglich zu salben. „Und aufblickend (V. 4) sehen sie, der Stein ist abgewälzt, er war nämlich sehr gross.“[1]) Das kurze Gespräch, das die Frauen unter einander führen, hat bei Lc keine Parall. Denn die Worte in D c sah zwischen V. 1 und 2 *ἐλογίζοντο δὲ ἐν ἑαυταῖς τίς ἄρα ἀποκυλίσει τὸν λίθον;* werden Glosse, frei nach Mc, sein.[2]) Hier heisst es nur: sie fanden den Stein vom Grabe abgewälzt. Entsprechend wird sich U_2 und vielleicht auch U_1 ausgedrückt haben. Mc hat hier dann erweitert. Übers.-Varr.: Mc braucht *ἀνακυλίζειν*, Lc *ἀποκυλίζειν*.

Mc fährt darauf fort: und sie gingen in das Grab hinein und fanden rechts einen mit weissem Gewande bekleideten

---

1) Diese letztere Bemerkung hinkt freilich etwas nach. Doch ist es offenbar Korrektur, wenn sie in D 2^{pe} c ff^2 n syr^{hier} Eus bereits am Schlusse von V. 3 hinter der Frage der Frauen erscheint. Mc hat hier wohl den Text von U_2 erweitert (s. oben) und ist dabei nicht ganz geschickt verfahren. Auch Mt 27, 60 war in einem Zusatz auf die Grösse des Steines hingewiesen.

2) Die drei Handschriften fahren dann statt des blossen *ευρον* mit *ἐλθοῦσαι δὲ εὗρον* fort, ein Text, der wiederum den des Mc beeinflusst hat, sofern hier D u. a. statt *ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν* lesen: *καὶ ἔρχονται καὶ εὑρίσκουσιν*.

Jüngling sitzen, und entsetzten sich. Hier wird Mc im wesentlichen U_2 (und wohl auch U_1) getreu wiedergeben. Das *εἰςελθοῖσαι* (resp. *ἐλθοῦσαι*, B 127) *εἰς τὸ μνημεῖον* hat seine Parall. bei Lc, wenn hier auch — wohl in Übereinstimmung mit U_2 — die präpositionelle Bestimmung bei *εἰςελθοῦσαι* fehlt, da das Grab unmittelbar vorher erwähnt war. Lc betont dann noch speziell, dass sie den Körper Jesu nicht fanden und sich das nicht zu erklären vermochten. Des weiteren erscheinen in der hier vertretenen Tradition zwei Männer, die an die Frauen herantreten, während sie nach Mc nur einen *νεανίσκος* erblicken, der zur Rechten sass. Doch entsprechen die marcinischen Worte *περιβεβλημένον στολὴν λευκήν* im wesentlichen den lukanischen *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ* und können auf die gleiche Ausdrucksweise in der aramäischen Quelle zurückgehn. Auch das *ἐκθαμβεῖσθαι*, resp. *θαμβεῖν*[1]), das bei Mc, und das *ἐμφόβας γίνεσθαι*, dass bei Lc[2]) von den Frauen ausgesagt wird, dürften Übers.-Varr. sein.

Das erste Wort, das den ob der ungewöhnlichen himmlischen Erscheinung geängstigten Frauen entgegentönt, ist ein Wort des Trostes: *μὴ ἐκθαμβεῖσθε* Mc, *μὴ φοβεῖσθε* (resp. *φοβηθῆτε*, ℵ*) *ὑμεῖς* Mt (Übers.-Varr.). Bei Lc ist ein entsprechender Passus fortgelassen. Was die himmlischen Männer des weiteren reden, sind ja an sich schon Worte der Aufklärung und Beruhigung. „Jesum den Gekreuzigten suchet ihr", hiess es dann weiter wohl in U_1. Mt hat noch zur besseren Anknüpfung an das Vorhergehende *οἶδα γὰρ ὅτι*, vorangesetzt, U_2 (vgl. S. 442 Anm. 2) oder Mc im Interesse grösserer Feierlichkeit Jesum als Nazarener bezeichnet. Rhetorisch noch wirksamer ist der Satz bei Lc am Schlusse von V. 5 gestaltet: *τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;*

„Er ist nicht hier, denn er ist auferstanden", Mt, oder, wie Mc mit Voranstellung der positiven machtvollen Erklärung schreibt: *ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε.* Mt fügt noch ein *καθὼς εἶπεν* hinzu. Bei Lc wird der entsprechende Passus gewöhnlich in

1) So D, vgl. 1, 27 (s. oben S. 63 Anm. 1).

2) Der Ausdruck ist dem folg. Hauptverbum *εἶπαν* in Form eines Gen. abs. (*ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν*) untergeordnet, an den dann noch die weiteren Worte angeschlossen sind *καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν*.

der Form gelesen οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἠγέρθη, vielleicht haben wir hier aber eine Glosse vor uns, denn D a b e ff^2 l enthalten die Worte nicht. Dann werden hier die Frauen gleich nach der rhetorischen Frage am Schlusse von V. 5 an die Aussprüche Jesu erinnert, die er in Galiläa über Leiden und Auferstehn des Menschensohnes getan hat. Bei den Seitenreferenten fehlt eine Parall. zu diesen, hier werden die Weiber zunächst auf die Stelle hingewiesen, wo er beigesetzt gewesen ist. ἴδε ὁ τόπος αὐτοῦ ὅπου ἔθηκαν αὐτόν schreibt Mc. αὐτοῦ hinter ὁ τόπος findet sich zwar nur in D 2^{pe} syr^{sin} c ff^2 k n q, wird aber echt sein, da man es neben dem folgenden ὅπου-Satze leicht als überflüssig empfinden konnte, während man umgekehrt sich schwer vorstellen kann, aus welchem Grunde es später zugesetzt sein sollte. Hingegen wird das ἐκεῖ, das die genannten codd., aber mit Ausnahme von c und syr^{sin}, hinter ἴδε noch enthalten, Glosse sein. Im ersten Evangelium ist das singularische: „siehe“ in Anbetracht dessen, dass ja mehrere Frauen angeredet sind, in den Plur. ἴδετε verwandelt und δεῦτε vorgesetzt. Dem marcinischen ἔθηκαν αὐτόν entspricht hier, in vielleicht freierer Wiedergabe der Quelle, ein ἔκειτο.

Sie sollen nun hingehn und den Jüngern die Kunde bringen, dass er ihnen nach Galiläa voranginge. Dort würden sie ihn sehen, Mt Mc. Übers.-Varr.: πορευθεῖσαι im ersten, ὑπάγετε im zweiten Evangelium, vor εἴπατε. Mt setzt noch verstärkend ταχύ vor das Partizip. Auch schreibt er nicht einfach προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (cf. Mc), sondern ἠγέρθη (ἀπὸ τῶν νεκρῶν)[1]) καὶ ἰδοὺ προάγει κτλ. Anderseits finden wir bei Mc hinter εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ noch die Worte καὶ τῷ Πέτρῳ, eine nicht ganz geschickte Einfügung, da Petrus ja selber zu den Jüngern gehört. Vielleicht verbirgt sich hinter diesem Zusatze die Erinnerung, dass der erste von den Jüngern, dem der Auferstandene erschienen, Petrus war, vgl. 1 Cor 15, 5 Lc 24, 34.

Nun erklärt der Engel bei Mt am Schluss: ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. Offenbar soll damit die Zuverlässigkeit dessen, was er soeben in Aussicht gestellt hat, bekräftigt werden. Bei Mc

1) Die eingeklammerten Worte fehlen in D 7^{pe} a b e ff^1 g^1 h l vg arm syr^{sin} Or Aug und sind wahrscheinlich Glosse.

lesen wir gewöhnlich in der Parall. *καθὼς εἶπεν ὑμῖν.* Hier verweist der Engel nicht noch einmal auf seine eigenen Worte, sondern auf die Weissagung Jesu 14, 28. Dieser Wechsel der Person ist aber in höchstem Grade auffällig. Auf verschiedene Deutung ein und desselben aramäischen Wortes der Quelle kann er nicht zurückgeführt werden. Wie will man ihn sonst erklären? Die Annahme, dass der eine der Evangelisten einen verstümmelten Text vor sich gehabt habe, wäre doch nur im äussersten Notfalle zulässig. D a*** ff² k q 40 72 lesen nun auch hier bei Mc die erste Person: *εἶπον*, resp. (so jedenfalls D) *εἴρηκα*, und nach D u. k ist Jesus selber der redende Engel, sofern beide Handschriften *προάγω* statt *προάγει* und *με* vor *ὄψεσθε*, nicht *αὐτόν* lesen. Diese Lesart dürfte die ursprüngliche sein. In U_2 war wohl noch, wie ein Vergleich mit Mt und Lc zeigt, von einer Identifizierung zwischen Jesus und dem Engel nicht die Rede. Anderseits war aber wohl dem Verf. des zweiten Evangeliums die Tradition bekannt, dass Jesus bereits den Frauen am Grabe erschienen wäre, vgl. das nicht aus U_1 stammende Stück Mt 28, 9 f. sowie Joh 20, 14 ff. Auch mochte er in den letzten Worten, die der Engel nach der Quelle spricht: siehe, ich habe es euch gesagt, eine geheimnisvolle Andeutung erblicken, dass Jesus selber der Redende sei, der mit diesem Satze auf seine Prophezeiung in der Nacht vor seinem Tode Bezug nehme. So hat Mc denn deutlich hier den *νεανίσκος* in strahlendem Gewande von seinem *προάγειν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* und seiner dortigen Offenbarung vor den Jüngern reden lassen. Später wurde der Text dem der Mt-Parall. assimiliert, und statt der ersten die dritte Person eingesetzt. In a*** ff² q 40 72 blieb allerdings in dem Satze mit *καθώς* die erste Person stehn, — vielleicht, weil ja auch Mt in den Parall. *εἶπον* las.

Die Frauen verlassen schnell das Grab und eilen mit Furcht und grosser Freude seinen Jüngern Kunde zu bringen, Mt. Dem *ἀπελθοῦσαι* entspricht als Übers.-Var. bei Mc *ἐξελθοῦσαι*, bei Lc ein etwas genauerer Ausdruck *ὑποστρέψασαι.* Die Eile, die die Frauen treibt, hat der dritte Evangelist nicht besonders hervorgehoben, ebensowenig die erregte Stimmung, die sie erfüllt. Beides finden wir aber bei Mc wieder, — es

wird deshalb schon in der Quelle zum Ausdruck gekommen sein. Allerdings betont Mc nur die Furcht mit starken Worten, εἶχεν αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, auch spricht er von Flucht der Frauen vom Grabe. Diese etwas veränderte Auffassung ihrer Gemütsstimmung wird damit zusammenhängen, dass nach ihm die Weiber die ihnen aufgetragene Botschaft nicht ausrichten. Mc hebt geradezu hervor, dass sie es aus Furcht unterliessen, zu irgend jemandem etwas zu sagen. Da nach den Parallelen die Frauen sich anders verhalten, wird der zweite Evangelist hier den Bericht von U geändert haben. Er hatte vorher den Engel, der den beiden Marien und der Salome erscheint, mit Jesus identifiziert. Nun war wohl in der ältesten Tradition, als deren Repräsentanten wir das aramäische Urevangelium einerseits, Paulus anderseits kennen, von einer Erscheinung Jesu vor den Weibern am Grabe nichts bekannt. Diese scheinbare Lücke der Überlieferung scheint sich der zweite Evangelist dadurch erklärt zu haben, dass die Frauen über dieses Himmelswunder, aus Furcht vor dem Göttlichen, das sie geschaut, lange Zeit Schweigen beobachtet hatten.

Das Urevangelium war hier wohl zu Ende. Weder der ursprüngliche Mc-Text, noch ein Vergleich zwischen Mt und Lc, deren jeder im folgenden seinen Sondertraditionen folgt, gestattet die Annahme, dass es etwa von den angekündigten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa noch etwas erzählt hat. Das für U_1 und U_2 offenbar Wesentlichste (vgl. J. Weiss, a. a. O. S. 343 f.), die Konstatierung des leeren Grabes und die Deutung dieser Tatsache durch Engelmund, war ja berichtet.

Schluss.

Die im Titelblatt dieser Arbeit angekündigte Untersuchung nach den Quellen des Mc-Evangeliums hat für uns das Resultat ergeben, dass die Hauptquelle desselben nicht mündliche Tradition gebildet hat, etwa die Lehrvorträge des Apostel Petrus, dessen Schüler und Dolmetsch der Verfasser nach altkirchlicher Tradition gewesen ist. Ich habe im einzelnen nachzuweisen gesucht, dass eine aramäische Urschrift unserem griechischen

Evangelium bereits vorangegangen, und erst sehr in zweiter Linie mündliche Traditionen daneben für den Verf. desselben in Betracht gekommen sind. Jene Urschrift hat sich uns weiter zerlegt in eine ältere, wenn man will, palästinensische, und eine jüngere, heidenchristliche, wenn auch noch aramäische Rezension.

Soll daher jene altkirchliche Tradition, wie sie uns zuerst bei Papias entgegentritt, zu Recht bestehn, so kann sie sich immer nur auf die älteste Gestalt des aramäischen Urevangeliums beziehen. Denn dieser sind allem Anscheine nach schriftliche Aufzeichnungen, die als Quelle gedient hätten, nicht vorangegangen.[1]) In ihr das direkte Werk eines Augenzeugen vom Leben Jesu zu erblicken, wird nicht angehn. Denn dann bliebe, von anderem abgesehen, die johanneische Tradition vom Leben Jesu ein Rätsel, die gewiss nicht schlechthin, aber doch in so manchen Punkten die synoptische zu ergänzen und zu berichtigen berufen sein dürfte. Nun ist offenbar in jener Papiasstelle an das Evangelium in der uns jetzt vorliegenden griechischen Gestalt gedacht, keine aramäische Urschrift desselben. Denn abgesehen von etwaigen Schlüssen, die man aus der Bezeichnung des Marcus als des Hermeneuten des Petrus ziehen könnte, — wenn in derselben Papiasstelle die Abfassung der Logien durch Matthäus in hebräischer Sprache besonders betont wird, so dürfte sich daraus schon ergeben, dass der Verfasser bei dem Marcusevangelium an eine griechische Schrift denkt. Eine derartige Ungenauigkeit des Papiaszeugnisses werden wir aber ruhig in den Kauf nehmen können. Denn es fragt sich, ob der Bischof den Presbyter (Johannes?), auf den er seine Nachricht über das Mc-Evangelium zurückführt, selbst gesprochen oder vielmehr nur durch einen unbekannten Schüler desselben Äusserungen, die jener getan haben soll, gehört habe. Schon Papias wird nicht ganz frei von dem, wenn man so will, dogmatischen Interesse gewesen sein, die Autorität des zweiten Evangeliums dadurch zu stützen, dass man es möglichst nahe an einen Apostel und dessen Mit-

1) Als solche kämen wohl nur die sogenannten Logien in Betracht. Doch würde man sich vergebens fragen, nach welchen Prinzipien der Verf. aus diesen Stücke übernommen, nach welchen fortgelassen hat.

teilungen heranrückte. Trotzdem kann seiner Notiz sehr wohl der tatsächliche Kern zu Grunde liegen, dass die erste Gestalt des aramäischen Urmarcus von dem Petrusschüler Marcus herrührt, der seinem Meister, wenn auch vielleicht nicht allen Stoff, so doch einen wesentlichen Teil desselben verdankte. Auch im ersten Petrusbriefe ist ja auf ein Schülerverhältnis zwischen Petrus und Marcus angespielt, 5, 13. Hingegen ist mir durchaus zweifelhaft, ob wir diesen Marcus mit dem in der Apostelgeschichte und bei Paulus im Col-Briefe (4, 10) genannten identifizieren dürfen. Wie Joh. Weiss a. a. O. S. 385 ff. ausgeführt hat, ist diese Kombination in der altkirchlichen Tradition erst verhältnismässig spät vollzogen werden. Mein Hauptbedenken gegen dieselbe besteht darin, dass U_1 noch in keiner Weise den Einfluss paulinischen Geistes verrät, der sich in U_2 in mehr als einem Punkte fühlbar macht. Die den Jüngern in Aussicht gestellte Missionstätigkeit ist durchaus nur Mission unter den Juden (s. oben S. 246. 523 f. 527), vgl. auch die Stellen, die eine Berücksichtigung von Bestimmungen des mosaischen Gesetzes enthalten, S. 92. 212. 377. 532. Mithin kann ich mir als Autor dieser Schrift wohl einen Petriner, aber schwer jemanden vorstellen, der zugleich Mitarbeiter des Apostel Paulus gewesen ist.

Über die Persönlichkeit der Verfasser von U_2 und unserem griechischen zweiten Evangelium wird sich kaum etwas Bestimmteres sagen lassen, als dass sie sich von paulinisch-heidenchristlichen Anschauungen, der letztere auch von paulinischer Terminologie, vielfach beeinflusst zeigen und dementsprechend ihre Vorlagen an zahlreichen Stellen umgestaltet haben. Als Leser von U_2 werden, wie bereits in der Einleitung ausgeführt, aramäisch redende Heidenchristen, als Leser unseres griechischen Marcus wohl die Glieder einer bestimmten occidentalischen heidenchristlichen Gemeinde, resp. eines derartigen Gemeindekreises zu denken sein, vgl. S. 511. 517. 613. Nach alter kirchlicher Tradition wäre hier an Rom zu denken. Nehmen wir an, dass der Verf. selbst ein Orientale war, — er übersetzt ja aus dem Aramäischen — so scheint er jedenfalls mit palästinensischen Verhältnissen nicht durchweg vertraut gewesen zu sein, vgl. S. 463. 599.

Was die Abfassungszeit der drei Schriften anlangt, so scheinen einige Spuren in U_2 auf die Jahre hinzuweisen, in der die Männer der ersten christlichen Generation schon zum grossen Teile ausgestorben waren, vgl. S. 342, 348, 538. Vielleicht hat der Verf., wenn er mit dem fliehenden Jüngling Mc 14, 51f. identisch ist, als halbwüchsiger junger Mensch die Gefangennahme Jesu noch erlebt. Denken wir für die Zeit der Abfassung von U_2 etwa die Mitte der sechziger Jahre, so könnte unser griechisches Evangelium noch vor 70 abgefasst sein, wenigstens ergibt sich uns aus 13, 24, wie ausgeführt, keine Gegeninstanz. Wie viel Jahre U_1 vor U_2 niedergeschrieben wurde, wissen wir nicht, vielleicht in einer Zeit, in der der Tod die Reihen der Augenzeugen des Lebens Jesu zu lichten begann, und die erhoffte Parusie Jesu nicht eintrat, so dass sich das Bedürfnis geltend machte, die mündlichen Überlieferungen aus dem Leben des Heilandes aufzuzeichnen.

Ende.

Königsberg i. Pr., Hartungsche Buchdruckerei.

BS 300630
3585 Hoffman
H7 Das marcus evan-
cop. 2 gelium ...

G. H. Henrike

Donation